

# جمعية التأليف والترجمة والنشر ١٩١٤

**فَلِسْنَةُ بْنُ خَلْدُونُ الْجَمَاعِيَّةُ**

و نقله الى العربية

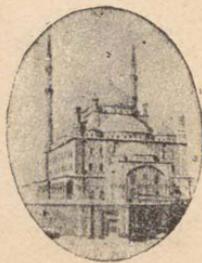
وضعه بالفرنسية

محمد عبد الله عمان

دکتور طہ حسین

الحادي

الاستاذ بالجامعة المصرية



«كل الحقوق محفوظة»

الطبعة الاولى سنة ١٣٤٣ هـ - ١٩٢٥ م

مطبعة الأعتماد شارع حسن إن الأكابر بمصر

# جامعة التأليف والترجمة والنشر ١٩١٤

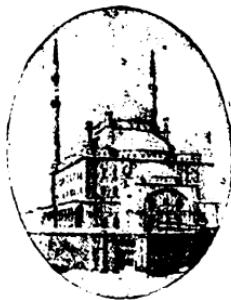
**فَلِسْبَقَهُ بَرْخَلْدُونَ الْجَمَاعَيْهَهُ  
تَحَكَّلَلَ وَنَفَتَهُ**

ونقله الى العربية

و ضعه بالفرنسية

محمد عبد الله عزماه  
المحامي

دكتور طه حسین  
الأستاذ بجامعة مصرية



« كل الحقوق محفوظة »

الطبعة الاولى سنة ١٣٤٣ هـ - ١٩٢٥ م

مطبعة الأعتماد شارع حسن إلـا كـبـرـصـير



مَكْتَبَةُ  
لِسَانِ الْأَرْبَابِ

[www.lisanarb.com](http://www.lisanarb.com)

## كلمة المترجم

وضع صديقى العلامة الدكتور طه حسين هذه الرسالة بالفرنسية في سنة ١٩١٧  
ونال بها إجازة الدكتوراه من السربون بتتفوق باهر، ثم منحتها الكوليج ده فرنس  
جائزة سنتور المعروفة

وطبيعى ألا يحجب بحث فى فلسفة شخصية شرقية كبيرة طويلاً عن قراء  
العربية سبأ إذا كان واسعه من أبنائها ، وقد كان من حسن ظن صديقى المؤلف  
أن عهد إلى ترجمة الرسالة لأن وقته لا يتسع لترجمتها بنفسه فقمت بالمهمة ، وقرأت  
عليه الترجمة ، وأحسبني لذلك قد استطعت أن أخرج بحثه إلى العربية كما كان  
يود أن يخرجه

وليس لي وأنا مترجم الرسالة أن أتعرض لها بخbir أو شر ، غير أنى أذكر قراء  
العربية بأن مؤلف « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » قد تقدم اليهم قبل ذلك برسالة  
في « ذكرى أبي العلاء » التي يمكن أن يقال أنها أول بحث على منظم كتب  
عن ذلك الشاعر . وإن رسالة ابن خلدون هذه شقيقة ذكرى أبي العلاء ، وإنما كذلك  
أول بحث علمي منظم كتب عن ذلك الفيلسوف وتناول شرح نظرياته في  
التاريخ والمجتمع

كذلك ليس لي أن أقدم مؤلف الرسالة إلى القارئ وله من علمه الغزير ،  
وأدبه الجم ، وآثاره المتعددة ، ما يغنىه عن آية تقدمة

محمد عبد الله عنان

المعاصي

القاهرة في فبراير ١٩٢٥



مقدمة

يمحتفظ تاريخ الآداب العربية منذ عصر الجاهلية إلى عصرنا بذكر رجلين يمتاز كل منهما بابتکار خارق لم يتصرف به أحد من المسلمين أستاذة كانوا أم تلامذة<sup>(١)</sup>، أولهما أبو العلاء المعري (٣٦٣ - ٤٤٨ هـ) (٩٧٣ - ١٠٥٨ م) الذي استحدث في أدابنا صنفين لم ينسج على منوالها أحد منذ عهده، فقد استعرض في مجموعة شعرية اسمها «اللزوميات» فلسفة باهرة تقىض زهداً وتشاؤماً حتى قيل أنه لو كرسيت العرب<sup>(٢)</sup>، وتخييل لنا في شبه قصة اسمها «رسالة الغفران» - التي تذكرنا قراءتها «بالكوميديا الالهية<sup>(٣)</sup>» - رحلة إلى العالم الآخر، وصف لنا فيها الجنة والجحيم وصفاً قوياً رائعاً

أاما عمل الثنائي فطبيعته تناقض عمل الاول عام الخلاف . وقد لا يجُب أن نصفها بالعقبريّة . كان ابن خلدون عقلية عملية . لم تتمكنه حياته الدبلوماسيّة ، التي امتهنّجت أيّاماً امتزاج بالدسائس والمصاعب السياسيّة ، من أن يطيل التأمل في نفسه أو في الحياة الأخرى . على أنه استخرج من تلك الحياة ذاتها ومن دراسته لتاريخ الإسلام ومخالف النظريّات الفلسفية التي عرفها المسلمون دراسة عميقه مستفيضة فلسفة جديدة موضوعها المجتمع وتاريخه

(١) اعتقد بهضم أن شعر عمر الخيام شاعر الفرس ينم عن تأثير أبي العلاء . ولكن ليس ذلك من دليل تاريخي يؤيد أن عمر قرأ شعر أبي العلاء . هنا فضلاً عن أنه بينما نجد تشاؤم الفلسفة العربية مظلماً إذا تشاؤم الفرس طروراً بديحاً ، ولئن تشاهت كتاباته من بعض الوجوه فإن أوجه اختلافها واضحة لا تسمح لنا بالافتراض في المقارنة بينهما

(٢) دائرة المعارف الإسلامية ( Encyclopédie de l'Islam ) مقالة أبي العلاء المعري

(٣) للشاعر الإيطالي دانتي الجييري (١٢٦٥ - ١٣٢١).

ذلك الجزء المبكر حقاً من مؤلفه ، وهو الذي حوى بحثاً سابقاً لمصره سمي فيما بعد بالفلسفة الاجتماعية

عرف ابن خلدون منذ فاتحة القرن الناسع عشر ودرست نظرياته وبعثها غير عالم ومستشرق أوربي ولا سيما في فرنسا . ولكن المستشرقين يعنون كثيراً باللغة ويستمكرون باللفظ دون المعنى . أما العلماء فقد اعتمدوا على ترجمة ده سلان الفرنسية <sup>(١)</sup> ، وهي ترجمة قيمة جداً صحيحة في مجموعها . على أنها ككل الترجم فسما التي من عربية إلى الفرنسية لم تخال من بعض سقطات خدعت الباحثين في فهم نظريات الفيلسوف الحقة . ولا غرو فإن أبناء العربية أنفسهم لا يفهمون الكتب القديمة دون مشقة

أما أنا فسأعني بأن أقدم لقاريء فلسفة ابن خلدون بطريقة صحيحة جهد الاستطاعة وبأسلوب يقربها للأذهان الحديثة التي لم تعتد كثيراً درس الفلسفة الإسلامية ، وأسأحافظ مع ذلك على روحها العربي الذي يظهر فيه جلياً جدل القرون الوسطى

ولن أعني باللغة أو تعداد المراجع ، فقد فعل ذلك كثير من المستشرقين ولا سيما المسيو كازانوفا الذي عنى بها عناية خاصة . وإن أكن قد فعلت ذلك في بعض المواقف فذلك لكي أعرض رأياً لم يفكر فيه المستشرقون ولكنني رأيته مقنعاً وبسيطاً جداً ، ولكنني أناقش خطأ في الترجمة أدى إلى خطأ بعض الباحثين في فلسفة ابن خلدون

وليسمح لي بأن أعتذر عن أسلوبي (الفرنسي) إذا ما بدا بلا ريب في كثير من الموضع ركيكاً أو خاطئاً ، وكذلك عن الاغلاط المطبعية التي قد تقع في هذه الرسالة فما كنت إلا غريباً وأعمى

(1) Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun. Notices et extraits, manuscrits de la Bibliothèque impériale t. XIX, XX, XXI ( 1857 — 1864 )

واذ كنت طالباً بالجامعة المصرية منذ تأسيسها ، وكانت قد أرسلتني الى فرنسا لأتم دراستي فانى أقدم اليها نمرة مجھودى الضعيف لأعرب لها عن حبِّي للقديم وشكري العميق بالنيلية عن الشبيبة المصرية التي تشجعها وتساعدها على تنمية جهودها المقلية بانشاء روابط علمية بين مصر وأوروبا تقوى أواصرها على مر الايام . ولا ريب أن الجامعات التي ترسل هي طلبتها اليها تكثفها من اجتماع النمار المشودة وتفوز هي أيضاً منها بقسط وافر

ولقد قضيت عامين فقط منذ بدأت دراستي في السربون (كتاب المؤلف هذه الرسالة سنة ٩١٧) ، وانى لأسجل هنا مع الاعجاب بكل ما يمثله ذلك المهد من الذكاء الفرنسي والخضارة الفرنسية ماتكثنه جوانحى من الاخلاص نحو رفق المسيوا . كروازيه وجيمس أساتذى ، وما أشعر به من السرور اذا عد الاستمرار في العمل بارشادهم

وأريد أن أسجل أيضاً سروري وانتفاعي بما أسمع في كلية فرنسا (كوليج ده فرانس) من الدروس القيمة التي يلقىها المسيوا كازانوفا أستاذ اللغة والآداب العربية فالى يرجع الفضل في امدادى بأكبر قسط من المساعدة في وضع هذا المؤلف ، وهو الذى أمنى بثبت مراجع نفيسة بالقد أعارنى بعض الكتب التي كنت في حاجة إليها . والاستاذ كازانوفا صديق مخلص للعرب ولمصر ، وقد عنى بموضوع رسالتي لأن ابن خلدون من أحب المؤلفين إليه ، وما فتى يرعاني بعطفة الشديد . وانى لأذكر مع الارتياح أحاديثه التي كان يبدو فيها نحوى في الوقت نفسه الاستاذ المعلم والصديق الناصح . وأختتم بأن أقدم اليه شكرى الجزيل مرة أخرى

ط مسبعين

« ثبت بالمراجع »

Schulz-Article sur Ibn Khaldoun, parue dans le journal Asiatique, 1825

Biographie universelle, t. XX, art. Ibn Khaldoun, par Sylvestre de Saci

Graberg de Hemsoe-Account of the great historical work of the african philosopher Ibn Khaldoun dans Tansactions of the Royal Asiatic Society of great Britain and Ireland Vol.III Londres 1833

A. Von Kramer-Ibn khaldoun und sein kulturgeschichte der islamischen Reiche,Wien1879

Flint-History of the philosophy of history, Edinbourg et Londres 1893 p. 157—71

Ferrero-Un Sociologo arabo del secolo XIV, article parue dans La Riforma sociale, anno III, Vol VI, Fasc. 4 ( 25 agosto 1896 )

L. Gumplowicz-Aperçus sociologiques, traduction L. Didier. Maloine édit. Paris 1905,( chap. )

T. J. de Boer-Geschichte der Philosophie im Islam 1901, p. 177—84

R. Altamira-Notes solre la doctrina historica de Abenjaldun ( fait partie de : homenage a Francisco Codera, Saragoza, 1904 )

Cl. Huart-Littérature arabe

P. Casanova-Un sociologue arabe au XIV siècle: Ibn Khaldoun leçon de rentrée, 10 dec. 1910, pas encore publiée )

جورجي بك زيدان — تاريخ آداب الأمة العربية ج ۳

Langlois et Seignobos-Introduction aux études historiques.

Ch. Seignobos-La méthode historique appliquée aux Sciences Sociales.

G. Tarde-Les lois de l'imitation, étude sociologique

E. Durkeim-Les règles de la méthode sociologique

G. Simmel-Comment les formes sociales se maintiennent, dans l'Année sociologique 1896—1897

C. Bouglé- Qu'est-ce que la Sociologie ?

L. Lévy Bruhl-La Philosophie d'Auguste Comte

الشهرستاني : الملل والنحل

الماوردي : الأحكام السلطانية

# الفصيـل الأول

## ابن خلدون

حياته - أخلاقه - مؤلفه

- ١ -

ينتسب أبو زيد ولـى الدين عبد الرحمن بن محمد بن الحسن بن محمد ابن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون المعروف عادة باسم أبسط وأقصر هو ابن خلدون إلى أسرة عربية نزحت إلى إسبانيا منذ أواخر القرن الأول للهجرة<sup>(١)</sup> أى حينها افتتح المسلمون بلاد الأنداش

وكان رأس هذه الأسرة « خلدون » الذي قدم إلى إسبانيا يدعى خالد بن عثمان بن الخطاب بن كريب بن معد يكرب بن الحارث بن وائل بن حجر . فاذا كان هذا النسب صحيحًا فإن مؤلفنا يكون سليمان لأمير من قبيلة كندة الشهيرة . وقد قدم الأمير وائل بن حجر إلى النبي ( عليه السلام ) وأسلم على يديه ، ويروى أن النبي دعا له ولقبه إلى يوم القيمة ولكن المؤلف نفسه يشك قليلاً في صحة نسبه ، فهو يجد أن ينه و بين أول

( ١ ) لا نعلم مصدرأً يؤيد ما قاله المسوـي هو يار في كتابه ( الأدب العربي Arabe ) ص ٣٤٥ من « أن جده خالدًا قدم إلى إسبانيا مع أحد الجيوش في القرن الثالث للهجرة . . . . . »

خلدون عشرة أجداد مع أنه يجب طبقاً لقاعدة قررهافي مقدمته أن يكون ينتميا  
عشرون أو بالحرى واحد وعشرون اذ يجب طبقاً لهذه القاعدة أن يحتسب لكل  
قرن ثلاثة أجيال وبين المؤلف وأول «خلدون» سبعة قرون  
وإذا كان المؤلف يشك في صحة ذلك النسب فأولى لنا نحن أن نشك في  
انتساب أول خلدون إلى وائل ، فإن العرب منذ عهد النبي إلى فتح إسبانيا لم  
يستعملوا الكتابة إلا نادراً . وليس لدينا ما يؤيد أن ذلك النسب قد وصل كتابة  
إلى أسرة خلدون أو إلى النسابة ابن حزم ( ٩٩٥ - ١٠٦٤ م ) الذي كان أول  
من تكلم عنه . وليس بوسعنا أن نصدق كل ما تسطره لنا كتب الأنساب ، أولاً  
لأنها كتبت في عهد متاخر ، ونهاياً لأنها لا تستند إلى أساس تاريخي ، وأخيراً أنه  
يمكن الاعتقاد أن الأنساب العربية كباقي التقاليد العربية قد نسخت في القرنين  
الثاني والثالث للهجرة إما لأسباب سياسية أو ملقاً لكتاب الأغنياء

ويذكر التاريخ لأول مرة أسرة ابن خلدون في أواسط القرن الثالث وقد  
كانت عندئذ تقيم في أشبيلية وكان لها نفوذ كبير يرجع الفضل فيه إلى عاطفة  
العصبية التي كانت تجيش بها دائماً صدور القبائل البينية على قريش وعلى الأسرة  
الأموية الحاكمة ذاتها . ويذكر أن شخصاً اسمه كريب سليل تلك الأسرة خرج  
على حاكم أشبيلية سنة ٢٨٠ هـ ( ٨٩٣ م ) واستولى على المدينة واستطاع باستعمال  
القوة والدهاء والخدعية السياسية أن ينشئ فيها بلاط سطع بهاؤه أثناء القرن الرابع  
والى نهاية حكم الأمويين . وشغل ابناؤه مناصب الوزارة لبني عباد الذين حكموا  
أشبيلية إبان القرن الخامس . ولما اقترب النصارى من المدينة في القرن السابع نزحت  
أسرة خلدون إلى أفريقيا والتحقت ببلاط بنى حفص في تونس وشغلت هناك  
عدة مناصب . ويدل تاريخها على أنها كانت تطمح دائماً إلى السلطة ، ولئن صدقنا  
نسبها الذي يرجمها إلى قبيلة كندة فانا نميل إلى الاعتقاد أن للوارنة دخلاً كبيراً  
في المعارك السياسية التي خاض مؤلفنا غمارها

ولد ابن خلدون بتونس في أول رمضان سنة ٧٣٢ هـ (آخر مايو سنة ١٣٣٢ م). ولم يقل لنا في ترجمته شيئاً عن تربيته الحقيقة بل التزم الصمت التام إزاء حداثته وحياته العائلية . على أنه عني بالافاضة في تعلمه وفي الكتب التي درسها في مختلف العلوم التي كانت تدرس حينئذ في تونس . وقد اعتزل أبوه الحياة السياسية وانقطع للعبادة دراسة علوم الدين واللغة . وكان أول أستاذ لولده جريأاً على سنة قد يه متبعة في المشرق . ولم يقل لنا ابن خلدون شيئاً عن العلوم التي تلقاها عن أبيه ، على أنه من المحتمل بالقياس إلى ما علم عن عدة مؤلفين درسوا على آبائهم أن محمد بن خلدون علم ولده القراءة والكتابة ومبادئ النحو والادب والفقه . ولم يقتصر ابن خلدون على ذكر أستاذته منذ استطاع الذهاب إلى المدرسة بل قدم لنا لحة مختصرة عن حياتهم وأعمالهم ومبلغ تبحرهم في المواد التي درسوها . وفي ذلك شيء من الرهو إذ يريد ابن خلدون أن نفهم أن في وسعنا أن نشق بكميّة أولئك الذين كانوا بهم وأنه يصر دائماً على أن يتخذ لنفسه صفة أستاذ فائق الرسوخ في العلم والعرفان وينذر لنا في مقدمته أن الكتب التي درسها في حداثته وصباها كانت نادرة في تونس ، وهذا هو السبب في أن عددها بالتفصيل لا سيما وأنه كتب ترجمة حياته في القاهرة حيث كان من المحظوظ عليه أن لا يجد أقل شأناً من منافسيه أستاذة الأزهر . بيده أنه يجب أن نرتقاب قليلاً في تلك التفصيلات . وقد أوردنا ابن خلدون نفسه بداعى ذلك الريب فهو يقر لنا مشيلاً أن مختصر ابن الحاجب (١١٧٥ - ١٢٤٩ م) كان من بين الكتب التي يقول انه درسها في تونس ويعده ضمن كتب الفقه المالكي في ترجمته وفي مقدمته مع أن مختصر ابن الحاجب ليس كتاب فقه بل هو كتاب في «أصول الفقه» . وهو مؤلف جم الانشار لا يزال يدرس في الأزهر حتى يومنا هذا . ومؤلفه مالكي المذهب ولكن له لم يقتصر على الكلام على فقه المالكية بل شرح مبادئ التشريع في المذاهب كلها وهو علم خاص .

وفي وسعنا أن نرتّاب أيضًا فيما يقرره المؤلف بشأن كتاب الأغانى الشهير، فانه في ترجمته يزعم أنه استظهر جزءاً منه، وفي مقدمته يندب استحالة الحصول على نسخة منه، وعلى هذا فانا نعتقد أن المؤلف لم يعرف منه سوى الاسم وهو يك من الامر فان التربية التي تلقاها ابن خلدون في حداهته وصباه لم تكن خارقة ولم تتعذر في مجموعها ما يتلقاه اليوم فتیان الأزهر، على أنه يقال انها كانت عظيمة جدا بالقياس الى مستوى التربية في وطنه

فقد حفظ القرآن ورواه بالقراءات السبع، ودرس السنة على كتابين شهرين هما موطنًا مالك وصحيح مسلم وبعض نبذ من صحيح البخاري . ويدل الفصلان اللذان كتبهما في مقدمته عن المهدى ونهاية العالم أنه كان متقدماً لدرس السنة . ودرس الفقه في عدة مختصرات لكتاب فقه المالكية الشهير وهو « المدونة ». أما النحو واللغة فيقول المؤلف انه درس فيما كتاباً معروفاً جداً هو « التسهيل » وانه استظهر كثيراً من شعر الجاهلية وديوان الحماسة وكثيراً من نظم العصر العباسي . أما العلوم فلم يذكر في الترجمة كتاباً عنها ولكن ي يقول انه درس النطق والكلام . ولنا أن نعتبر أن معلوماته الفلسفية لم تنضج إلا فيما بعد لاسيما في الائني عشر عاماً التي قضتها بالقاهرة . وإذا كانت مقدمة ابن خلدون ومؤلفه التاريحي يشهدان بأنه كان مؤلفهما من سعة المعرفة ورسوخها ما لم يحصله في دراسته الأولى فان ذلك يرجع إلى أسفاره وإلى المكاتب العديدة التي بحث فيها في مراكش وغرب ناطه والقاهرة ودمشق . يذكر لنا المؤلف في ترجمته أنه أتم دراسته في سن العشرين ونال من معظم أساتذته ما يسمى « الاجازة » التي هي نوع من الشهادة يمنحها الأستاذ لتميذه اذا آنس منه القدرة على تدريس ما عالمه له . وفيها يعدد الأستاذ من كانوا أساتذة له وما ناله من الإجازات حتى يصل إلى أول عالم قام بتدریس ذلك الفرع من العلوم . ثم يرخص لتميذه أن يدرس بدوره وتتح تبعته . ولا يزال يُعمل في الأزهر بهذه الإجازة في مادتي السنة ودرس القرآن

فقط . كان ابن خلدون يحمل اذاً عدة اجازات حينما اضطر بعد وفاة أمه وأبيه عقب الوباء الكبير في سنة ٧٤٩ هـ (١٣٤٨ - ١٣٤٩) الى أن يعمل إما ليكسب قوته أولى حافظ على المركز الذي كانت تشغله أميرته دائماً في البلاط . فعين كتاباً للعلامة ، أو بعبارة أخرى كان عليه أن يوقع على المراسيم بشار "السلطان" . ومن ذلك الحين ثارت في نفس الفتى شهوة الصراع والدنس التي عرفت بها أميرته منذ قرون مضت اذا جاز لنا أن نصدق رواية اتسابها لقبيلة كندة اليمنية . ولم يمض زمن قليل على عمله في ذلك المنصب حتى اضطر السلطان الى مغادرة المدينة على رأس حملة حربية واصطحب معه المؤلف . ورافقه ابن خلدون بنية الفرار ، اذ يقول انه ما كاد يصل الى حدود مراكش حتى عبرها الى فاس . وقد زعم أنه سافر اليها ليسد حاجته العلمية لأن العلماء وبكار الأساتذة غادروا تونس اليها عقب اخفاق حملة سلطان مراكش على تونس . على أنه يسوع لنا أن نرتقي في ذلك التعليل . وقد يكون ابن خلدون أصرح لوقال انه رأى ضعف حكومة تونس ومنعة سلطان مراكش فأراد أن يغادر تونس الى فاس فلما أخفقت حملة سيده السلطان أبي اسحاق انهز فرصة الاضطراب ليعبر الحدود

وبعد أن عبّثت به القدر حينما قدم الى السلطان أبي عنان فضمته الى هيئة علمائه أو الهيئة التي تبحث في المسائل الدينية والنحوية بحضورة السلطان ، ثم عينه السلطان بعد ذلك أميناً لشؤونه (سكرتيراً) فقبل ذلك المنصب على غضاضة منه ، اذ يقول ان أحداً من أجداده لم يشغل مثله . وقد كان حين منوله الى فاس يطمح الى نيل منصب سام في البلاط ناسيّاً صغير سنّه ، فحمله الاستثناء من منصبه وما لاقاد من خيبة الأمل على أن يراسل الامير محمد المهدى حاكماً بجایة الذي كان حينئذ سجينًا بفاس ، وأخذنا يدبران معًا أسباب ثورة تعيد الى الامير سلطنته على أن يكون ابن خلدون وزيراً له . ولكن افتضحت المؤامرة وألقى المؤلف في غيابة السجن حيث قضى أعوااماً ثلاثة انتهت بوفاة السلطان (٧٥٦-٧٥٩ هـ) وعنده ذن

خلی سبیله القائم بشؤون الدولة الحسن بن عمر وأجزل له المنح والمعطاء . على أن ابن خلدون لم يعرف هذا الجليل المحسن اليه ، وسرعان ما تعین أمينا خصمه الظافر المنصور بن سليمان حتى حاصره مع سیده الجديد في فاس ، بل لم يمض زمن قليل حتى أثار على المنصور نفسه عظامه المملكة نصرة لأحد أمراء مراكش . وكان ذلك الامیر منفیا في الأندلس فعاد مطالبًا بالعرش واشتري مؤازرة ابن خلدون ببلغ عظيم من المال ووعد بمنصب سام في البلاط . فلما تم له ما أراد وعین المؤلف أمينا للسلطان ومديراً لخزانته فهم منه خصومه من رجال البلاط ووشوا به الى السلطان ، فآننس منه فتوراً لم يخاطبه في شأنه . فائتمر به مع عمر بن عبد الله وهو صديق حمیم له ولحاكم بجاية . ولما ظفر عمر بالاستيلاء على العرش أغدق عليه العطف والمنح . على أن المؤلف لم يقنع بذلك لانه كان يعتقد أن عمر سيعامله معاملة النظير لنظيره

ولما رأى أنه لم يبق نة مطمح له بفاس وخشي أن توئدی به دسائسه الى عاقبة وخيمة سعى في العودة الى وطنه متزهداً السفر الى تلمسان ليساعد سلطانه على حکومة مراكش ، ولكن عمر ارتاب في أمره فأذن له في السفر حينما شاء خلا تلمسان ، فأجاز المؤلف البحر الى الاندلس (٥٧٦)

وكان ابن خلدون قد أدى خدمات جليلة الى محمد الخامس سلطان غرناطة والى وزيره لسان الدين بن الخطيب حينما التجأ الى بلاط فاس . فاستقبل بالترحاب والتكریم ، وباع من فقة السلطان به أن أوفره الى اشبیلیة سفيرا الى بطرس (بیدرو) ملك قشتالة ، فرأى المؤلف المدينة التي سطع فيها نجم أسرته . على أنه لم يتأثر كثيراً بذلك اذ كانت عقلیته أكثر رزانة ونباتاً . والظاهر أن الملك أحسن استقباله وساعدته في ذلك طبيب يهودي تکام عن أسرته . بل لقد ذكر لنا المؤلف أن الملك أراد استبقاءه ووعده بأن يرد له تراث أسرة خلدون

فهل نجح في سفارته؟ يجب أن نعتقد ذلك، لأنه مذ عاد إلى غرناطة أجزل له السلطان العطاء والمنح وأقطعه ضيعة. فاستقدم عندئذ زوجه وأولاده وانتظم في سلك البلاط ينشد للسلطان أيام المؤاسم قصائد المدح. على أن الحسد ما ابى أن دب في نفس صديقه القديم الوزير ابن الخطيب فهمض لمناؤاته وفي ذلك حين وصلته رسالة من حاكم بجاية الذي استعاد ملوكه يدعوه فيها إلى خدمته فاستأذن من السلطان وعاد إلى أفريقيا سنة ٧٦٦ هـ

وتقىد في بجاية منصب الحاجب أو رئيس الوزارة واستغنى بالتعليم وتنظيم شؤون الدولة. ولكن سلطان بجاية مالبث أن قتل في حرب نشب بينه وبين أخيه ملك قسنطينة، ولم ير صديقه وزيره ابن خلدون خيراً من تسليم المدينة إلى الظافر. على أنه مالبث أن سخط عليه فاضطر المؤرخ أن يعود إلى بسكرة حيث أخذ في مراسلة سلطان تلمسان وسلطان تونس وتحريضهما على محاربة سلطان قسنطينة

ولسنا في مقام الإفاضة في شرح الدسائس التي دبرها ابن خلدون في بسكرة لشدة تمقدها وطول خبرها، ويكتفى أن نذكر أنه بعد أن غدا خادماً أميناً لسلطان تلمسان خرج عليه حين هاجمه سلطان مراكش. وبعد صروف عدة عاد إلى فاس وحاول أن يستعيد مركبه في البلاط ثانية ولكنّه أخفق في ذلك واضطرب إلى مغادرة مراكش والسفر إلى إسبانيا (٧٧٦ - ١٣٧٤ م)

على أنه لم يلق في تلك المرة من سلطان غرناطة ما كان يؤمل من المعاوضة إذ كان السلطان مضطيناً عليه ل أنه سعى وهو بفاس في مساعدة وزيره المنفي، هذا فضلاً عن أن بلاط فاس حذر من دسائس ابن خلدون، لذلك اضطرب إلى العودة إلى أفريقيا

وهناك ألفي ابن خلدون نفسه في قبضة سلطان تلمسان الذي خانه من قبل

ولكن السلطان عفا عنه بشفاعة صديق له ، فاللزم السكينة حيناً من الزمن . ثم احتاج السلطان إلى معونته وأوفده بهمة إلى قبيلة بدوية . ولكن ابن خلدون عاف الحياة السياسية فتظاهر بقبول المهمة . ولم يكدر يخرج من المدينة حتى يتم شطر طريق آخر ونزل على أولاد عريف . ومن ثم أرسل يعتذر إلى السلطان واستقدم أميرته وأقام هناك في قصر يعرف بقلعة ابن سلامة (٧٧٦) )

عاش المؤلف في ذلك المقام أعواماً أربعة انقطع خلالها للدرس والمطالعة ، ويقول انه كتب مقدمة هناك . ولكن سنرى أنه نفعها غير مرة لا سيما بعد رحلته في المشرق واقامته نهائياً ببصر

ولم يلق ابن خلدون نجاحاً ثابتاً في الحياة السياسية منذ خيانته الأخيرة في بلاط فاس فبذل جهوداً كثيرة لم تؤد إلى تحقيق غرض من أغراضه . ولا ريب أنه كان يتحقق لمؤلف أفريقية الشمالية أن يرتابوا في رجل خطر جم الأثر كالمؤلف بعد كل هذه الدسائس التي أوجزنا سردها . ويقول ابن خلدون انه كان في حاجة إلى مراجعة كثير من الكتب التي لا توجد إلا في مكاتب المدن الكبيرة ليتم مؤلفه ، وأنه نظراً لمرضه مرض طال أمده فكر في مسقط رأسه واعتنى العودة إليه ، على أنه لم يكن في وسعه أن يعود إلى بلد غير تونس إذ أغلقت دونه أفريقية الوسطى وأسبانيا ومرَاكش . فعاد إلى تونس وأحسن سلطانها استقباله ، وتفضل على قوله باستشارته في شؤونه . على أنه لم يتدخل عندئذ في السياسة . فهل اعتز بها ؟ أم هل استغنى السلطان عن خدماته ؟ لأندرى . ولكنها انقطع الدرس والتدريس في المساجد الكبيرة وكتابة مؤلفه التاريخي . وسرعان ما نارت كواكب حسد لم تكن سياسية في تلك المرة ، بل كانت خصومة علمية . ذلك أن محمد بن عرفة مفتى تونس ورفيق ابن خلدون في المدرسة حقد عليه لشهرته واغتناظ خاصة اذ هجره طلابه ليدرسوا على خصميه فأشهر عليه دعوة مزدوجة في البلاط وفي المدينة وصوره في صورة رجل خطر

وأذاع عنه أشنع التهم . وكان يريد أن ينفي ابن خلدون . ولكن السلطان لم ير ذلك بل حاول أن يبعده عن المدينة فقط . ثم اصطحبه في احدى جملاته وحينما أراد تكرار ذلك رأى المؤلف أن ليس ثمة ما يرجوه من البقاء فاعتزم الرحيل الى المشرق متحججاً بالسفر الى مكة لاداء فريضة الحج ، وركب البحر الى الاسكندرية في سنة ١٣٨٤ هـ فبلغها بعد أربعين يوماً . ووافق قدومه اليها توليه الملك الظاهر (برقوق) ، ومكث بها شهراً غير في خلاله عزمه ويتم شطر القاهرة بدلاً من مكة نزولاً على حكم الظروف كما يزعم . والظاهر أن صيته سبقه الى مصر ، فما كاد يحل بها حتى أقبل اليه طلبة الازهر يتلمسون دروسه . فبدأ التدريس بالازهر ، ولكن ماذا درس به ؟ لم يوضح لنا لا كتبًا ولا مادة

وقدم الى السلطان فأجرى عليه رزقاً كالذي كان يجري على العلماء حينئذ ، ثم عينه أستاذًا لفقه المالكي في الكلية الكلامية التي أسسها السلطان صلاح الدين ولم يؤمل ابن خلدون أن يلعب دوراً سياسياً في بلاط مصر اذ لم يكن باستطاعته ذلك . وقد قضى أعواماً طويلة في أفريقية قام خلالها بهامٌ سياسية في دول نصف متحضره ولكنها في القاهرة أولى عالماً جديداً . وقد بهره جلال المدينة حين دخلها فقال بحق : « ان القاهرة عاصمة الاسلام » . ذلك الى أن حكومة مصر وبلاطها لم يكونوا يستندان حينئذ الى الدهاء والعنف مثل القبائل البربرية بل كانوا يقونان على دعائِم متينة ولهم قواعد وقوانين يسيران طبقاً لها بطريقة منتظمة موحدة . وكان البلاط والجيش تركيين في الجنسية ، مصر يدين في التربية والعادات . أما العنصر المصري الخالص فكان يسيطر على السلطنتين المدنية والدينية .

وفي سنة ١٣٨٦ هـ (١٣٨٤ م) عين ابن خلدون قاضياً للمالكية . ويقول انه لم يقبل ذلك المنصب الاً ارضاء للسلطان . ومع أن لقب قاضي القضاة الذي يتبع ذلك المنصب كان لقباً سامياً فانه لم يكن له حينئذ بصر كل خطورته القديمة . ولم

يُكَن بِصَرْ فِي عَهْدِ الْخَلْفَاءِ الرَاشِدِينَ وَعَهْدِ الْأُمَوَّيِّينَ وَالْعَبَاسِيِّينَ إِلَّا قَاضٍ وَاحِدٍ  
لِلْقَضَايَا كَانَ لِهِ الْإِخْتِصَارُ بِالْقَضَايَا الْمَدْنِيِّ وَالْجَنَانِيِّ وَالْدِينِيِّ فِي جَمِيعِ أَنْحَاءِ الْقَطْرِ . وَلَمْ  
يُكَنْ مُلْزَمًا أَنْ يَتَبعَ فِي أَحْكَامِهِ مِذْهَبًا مِنَ الْمَذَاهِبِ الْأَرْبَعَةِ الْمُعْرُوفَةِ ، بَلْ كَانَ يَخْتَارُ مِنْ  
أَحْكَامِهَا مَا يَرَاهُ وَلِهِ أَنْ يَحْكُمَ بِاجْتِهادِ الشَّخْصِيِّ . وَكَانَ يَرْسُلُ مَنْدُوبِيهِ فِي جَمِيعِ  
الْأَقْالِيمِ ، وَيَدِيرُ شَؤُونَ الْوَقْفِ وَالْيَتَامَى . وَلَمْ تَغْيِرْ هَذِهِ الْحَالَ فِي عَهْدِ الْفَاطِمِيِّينَ .  
وَإِذْ كَانَ الْقَضَايَا شِيعَةً فِي ذَلِكَ الْعَهْدِ — مِثْلُ الْخَلِيفَةِ — فَقَدْ كَانُوا يَطْبَقُونَ أَحْكَامَ  
الشِّيعَةِ . فَلَمَّا تَغلَبَ صَلَاحُ الدِّينِ عَلَى تَلْكَ الْأَسْرَةِ عَيْنَ قَاضِيًّا شَافِعِيًّا وَجَعَلَ  
الْتَّفْوِيقَ بِصَرْ المَذَهَبِ الشَّافِعِيِّ . وَطَبَقَ فِي مَصْرَ وَالشَّامَ أَحْكَامَ ذَلِكَ الْمَذَهَبِ  
وَتَعَالَمِ الْأَشْعَرِيَّةِ الَّتِي صَارَتْ عِقِيدَةَ الْمَحَافِظِينَ بِقُوَّةِ الْمَلَكِ دُونَ سُوَاهِ . وَحَفَظَ  
الْمَالِيَّكَ عَلَى غَلَبةِ تَلْكَ التَّعَالَمِ ، وَلَكِنَّهُمْ كَانُوا يَطْبَقُونَ أَحْكَامَ الْمَذَهَبِ الْأَرْبَعَةِ  
لِأَنَّ كَلَّا مِنْهَا كَانَ لَهُ أَتِيَّاعٌ فِي مَصْرَ وَالشَّامِ ، وَبِذَلِكَ خَلَقَتْ مَنَاصِبَ أَرْبَعَةَ  
لِقَاضِيِّ الْقَضَايَا ، وَلَكِنْ قَاضِيِّ الشَّافِعِيَّةِ ظَلَّ مُمْتَازًا

كَانَ ابْنُ خَلْدُونَ اذَا أَحْدَهُؤَلَاءِ الْأَرْبَعَةِ . عَلَى أَنَّهُ نَقَمَ مِنْ قَاضِيِّ الشَّافِعِيَّةِ  
سُلْطَانَهُ وَأَهْمِيَّتِهِ وَأَخْذَ فِي مَنَافِسَتِهِ ، وَلَكِنَّهُ أَخْفَقَ فِي مَحاوْلَتِهِ لِأَنَّهُ التَّزَمَ الْصَّرَامةَ  
فِي أَحْكَامِهِ وَالْإِعْرَاضِ عَنْ قَبْولِ تَوْسِلَاتِ الْأَعْيَانِ وَكَبَارِ الْبَلَاطِ الَّذِينَ كَانُوا  
يَشْفَعُونَ عَنْهُ . فَهَلْ كَانَ ذَلِكَ شَغْفًا مِنْهُ بِالْعَدْلِ الْأَوْكَانِ رَغْبَةً فِي التَّظَاهِرِ بِالْطَّرَافَةِ؟  
يَزْعُمُ ابْنُ خَلْدُونَ أَنَّهُ لَمْ يُكَنْ يَقْصِدُ إِلَّا رِضَاءَ اللَّهِ

وَلَمْ يَلْبِثْ إِلَّا قَلِيلًا فِي ذَلِكَ الْمَنْصَبِ حَتَّى اتَّهَمَ الدُّعَوَةُ الَّتِي أَنْتَارَهَا خَصْوَمُهُ  
عَلَيْهِ فِي الْبَلَاطِ وَفِي الشَّعْبِ بِعِزْلَهُ ، عَلَى أَنَّهُ اسْتَبَقَ رِزْقَهُ وَمَنْصَبَهُ كَمَدْرَسَ . حِينَئِذِ  
أَيْقَنَ أَنَّهُ لَا يَسْتَطِعُ دَسِ الدَّسَائِسَ فِي بَلَاطِ مَصْرَ ، وَاقْتَصَرَ أَمْلَهُ عَلَى أَنْ يَعِيشَ  
هَادِئًا فِي ظَلِ حَمَاهِ السُّلْطَانِ وَاعْتِبَارِ يَرْجِعُ إِلَى عِلْمِهِ فَقَطَ  
وَفِي تَلْكَ الْأَوْنَةِ نَزَلَ بِهِ مَصَابٌ فَادِحٌ فَانْ أَسْرَتْهُ الَّتِي كَانَتْ قَادِمَةً لِلِّا قَامَةِ  
مَعَهُ غَرَقَتْ فِي الْبَحْرِ فَفَقَدَ بِذَلِكَ كَمَا يَقُولُ « الْمَالُ وَالسَّعَادَةُ وَالْبَنِينَ » . وَالظَّاهِرُ

أن ذلك المصايب ذكره بالحج فسافر الى مكة سنة ٧٨٩ هـ (١٣٨٧ م) ومنها الى المدينة . ثم عاد الى مصر ونزل لدى السلطان مجاهوداً أخيراً فقا به وقال له انه دعا له في البقاع المقدسة مؤملاً بذلك أن يؤثر في عقليته المملوكة بالأوهام ، ولكن السلطان صرفه ببعض المنح . ورأى ابن خلدون خيبة مسعاه فعاش في العزلة ولم يستغفلا الا بالدرس (سنة ٧٩٧ هـ - ١٣٩٤ م)

وتفق معظم نسخ ترجمته (التعريف ) عند هذه السنة ( ٧٩٧ هـ ) والى هنا أيضاً توقف ترجمة ده سلان . ولكن توجد بمكتبة القاهرة الملكية نسخة أتم نقلت عن نسخة المؤلف ، فقد استأنف ابن خلدون كتابة ترجمته وأتتها في فرص كثيرة وهي تتصل في النهاية حتى سنة ٨٠٧ هـ أي الى ما قبل وفاته بعام واحد . ولقد تفضل المسيو كازانوفا فطلعنى على صورة فتوغرافية لتلك النسخة أرسلها اليه أستاذى وصديقى الجليل احمد زكي باشا . وانى لشديد الشكر له اذ أطلعنى على تلك النسخة الهمامة النافعة التى يعتزم نشرها وتقدها بعد أن يتحقق من صحتها . على أنى لا أرى محل لاريب فى صحة تلك التكملة اذ نعم سطورها عن أسلوب ابن خلدون وروحه وبالخصوص عن طريقة الفندة فى كتابة التاريخ ، فقد بدأ حين أراد أن يكتب تاريخ المماليك بايضاح مختصر لمنهجه الاجتماعى وعنى بأن يبين أن وجود تلك الدولة أمر ملائم لقوانين المجتمع . وقبل أن يتكلم عن غزو تيمورلنك للشام نلخص تاريخ العالم السياسي وبالغ فى التعليق على الصراع القديم بين العنصرين العربى والتركى

أما معظم المعلومات الذى أوردها المقرىزى وابن قاضى شهبة وابن عربشاه عن أعوام ابن خلدون الأخيرة والى ترجمتها ده سلان فقليلة الصحة كثيرة النقص ولقد امتازت الفترة التى قضهاها بصر بنشاط وافر . فانه فضلا عن تنفيذ مؤلفاته واستعجاله بالتدريس بلا انقطاع قام بدور سياسى هام . ففى آخر ترجمته حينما يأتى على ذكر تاريخ المماليك بالتفصيل يقدم لنا معلومات هامة عن العلاقة

السياسية التي كانت بين سلطان مصر وأمراء أفريقيا . وقد نجح هو في توطيد هذه العلاقات بنصائح كان يسديها إلى سلطان مصر من جهة ومراسلات كان يتبادلها مع سلاطين أفريقيا من جهة أخرى . وقد حمل أولئك السلاطين على أن يرسلوا إلى مصر هدايا كثيرة لاسيما من الجياد ، وأبان لهم أهمية اغتنام صدقة مصر التي هي طريق طبيعي للمسافرين إلى مكة ، فأنصعوا إلى نصحه . وقد وصف لنا الهدايا التي تبادلها الفريقيان وصفاً غريباً يوضح لنا حضارة ذلك العصر وفي سنة ٨٠١ هـ استدعى من الفيوم حيث كان يعني بعض زراعته ليستعيد منصبه في القضاء . ثم توفي السلطان برقوق بعد ذلك بقليل فانتقض بوفاته نظام الحكومة ، وكان ابنه وخليفته الملك الناصر فرج من الضعف بحيث غداً ألعوبة في أيدي الماليك

وما كاد ابن خلدون يستعيد منصبه حتى بدأت المنافسات من جديد فعزل بعد قليل . على أن حدثنا سياسياً أذكي في نفسه شهوده الأدلة ، وذلك أن تيمورلنك كان يغزو الشام حينئذ وقد استولى على مدينة حلب عنوة في سنة ٨٠٣ هـ ( ١٤٠٠ م ) . فسلم سلطان مصر إلى ملاقاته وصحبه قضاة مصر وأعيانها . وأصدر أمره إلى أحد ضباطه بأن يلحق به مستصحباً ابن خلدون ، فأراد المؤرخ أن يقاوم و لكنه أذعن في النهاية . وما كان السلطان يخشى بأس ابن خلدون كما كان يخشأ سلاطين تونس لأنه لم يكن يستطيع أن يكرس كينة مصر ، وإنما كان الدافع للسلطان إلى ذلك عاملان : عامل الزهو وعامل الوهم ، فقد كان سلاطين مصر في جميع حروبهم يصطحبون العلماء والصوفية حتى يظهروا بهم على العدو من جهة ويستجلبوا بوجودهم توفيق الله من جهة أخرى

ولما وصل القوم إلى دمشق أذلو ابن خلدون بالكلية العادلية وانتظروا إقامه تيمورلنك . ويروى أن الجيش المصري اشتباك مع تيمور في واقتين وأن تيمور

كان يفكر في الانسحاب لولا أن مؤامرة دبرت بمحض أرغمت السلطان على أن  
يعود أدراجه مسرعاً تاركاً دمشق محاطة بالعدو محرومة وسائل الدفاع

خرج من المدينة وفد من العلماء والقضاة رغم ارادة حاكمها المصري وذهب  
لقاء تيمور وعقد معه عهداً بالغفوم مقابل الوعد بدفع فدية كبيرة، ولكن ابن خلدون  
كان حذراً فلم يتحرك وإن كان قد اشترك في تدبير الأمر، على أن ذلك الوفد  
الذي عمل برغم الحاكم ودون مشاورة سكان المدينة لم يستطع أن يفني بوعده  
فيما أهل دمشق وأبوا التسلیم، وخشى ابن خلدون في تلك المرة أن يقع مصاب  
أكبر فاتفق مع القضاة أن يخرج من دمشق مهما كلفه ذلك. فأذله من المحسون  
بحبل، وما كاد يغادر المدينة حتى سار إلى معسكر تيمور ودار بينهما حديث كان  
المترجم فيه قصيحاً من أهل سمرقند يدعى عبد الجبار بن النعيم

وقد أثار اهتمام الملك (تيمور) بهمه الواسع في التاريخ والجغرافيا. واد  
أعجبته أجوءاته عن عدة أسئلة وجهها إليه عن أفريقية الغربية طلب إليه أن يكتب  
له وصفاً جغرافياً لتلك الأقطار. فكتب له ابن خلدون رسالة في ذلك، وقد  
ظل ضيف الملك خمسة وثلاثين يوماً، وأمر تيمور بترجمتها. فإذا كان ابن  
خلدون يؤمن من المحدثات العدة التي دارت بينه وبين الفاتح؟ هل كان يريده  
أن يحمله على غزو مصر أو يرافقه إلى بلاده أو ينال منه فقط عفواً نهائياً له ولعدة  
من علماء مصر كانوا أسارى؟

يقول ابن خلدون أنه قدم هدية إلى الفاتح بعد أن دخل دمشق ونهبها جنوده  
وأحرقوها وذبحوا سكانها وأن الهدية مصحف بدین الخط نہین التجلید ونسخة  
من قصيدة البردة الشهيرۃ المنظومة مدحًا في النبي (صلی اللہ علیہ وسلم) وسجادة وعلبتین من  
الحلوى المصرية. وحينما أراد أن يقدمها إليه دخل عليه وبعد أن حياه جلس  
برهة ثم نهض وتقدم من العرش وقدم إليه التحف واحدة واحدة. واد أشكـلـ

الامر على تيمور استفهم عن الكتاب بين فلما علم أن أحد هم القرآن تناوله ووضعه فوق رأسه اظهارا لِإجلاله وقبل البردة، أما الحلوى فيقول ابن خلدون انه ذاقها طبقاً للرسوم فـأ كل منها الملك بعد ذلك وزع باقيها على من كان حوله ، وبعد أن شكر ابن خلدون سـأله عن رغباته خـدته عن غربته وقال له انه غادر أسرته بأفريقية<sup>(١)</sup> وأنه وحيد في دمشق وأنه هو وزملاء المصريين في حاجة الى حماية الملك ، فـمنحها ايـاه تيمور

وبعد ذلك بـبضـعة أيام وُجد المؤرخ في حضرة تيمور فقال له « يـظـهـرـ أنـ لـكـ بـغـلـةـ أـصـيـلـةـ » فأـجـابـهـ اـبـنـ خـلـدـوـنـ « نـعـمـ يـامـوـلـايـ » قال « هل تـبـيـعـهـ مـنـيـ ؟ » أـجـابـ « لـيـسـ نـمـةـ يـيـنـىـ وـيـنـىـ يـاـ مـوـلـايـ مـنـ مـساـوـةـ وـانـىـ أـهـبـهـاـ لـكـ » قال « كـلاـ فقد أـرـدـتـ بـشـرـائـهـ أـنـ أـنـيـكـ عـنـ هـدـيـتـكـ » . وقد أعـطـاهـ اـبـنـ خـلـدـوـنـ بـغـلـةـهـ قـبـلـهـاـ مـنـهـ

وفي آخر مرة قـابلـ فيهاـ تـيمـورـ سـأـلـهـ هلـ توـدـ الـمـوـدـةـ إـلـىـ مـصـرـ ؟ فأـجـابـهـ « انـ أـكـبـرـ أـمـنـيـةـ لـهـ إـنـ أـتـيـعـ وـلـايـ » ، علىـ أـنـ تـيمـورـ لمـ يـقـبـلـ مـنـهـ ذـاكـ بلـ أـمـرـهـ وـلـكـلـ منـ زـمـلـائـهـ بـاجـازـةـ الـمـوـدـةـ . ولـمـ عـقـدـ الـصـلـحـ بـيـنـ تـيمـورـ وـسـلـاطـانـ مـصـرـ أـرـسـلـ تـيمـورـ عـلـىـ يـدـ السـفـرـاءـ المـصـرـيـنـ لـاـبـنـ خـلـدـوـنـ مـبـاـغاـ منـ الـمـالـ مـكـافـأـةـ لـهـ عـنـ هـدـيـتـهـ الـاـخـيـرـةـ (ـ الـبـغـلـةـ ) وـحـدـ الـمـؤـلـفـ اللـهـ عـلـىـ أـنـ خـلـصـهـ مـنـ قـبـضـةـ الـفـاتـحـ وـعـوـضـهـ نـمـنـ بـلـغـتـهـ

وـلـمـ عـادـ إـلـىـ الـقـاـهـرـةـ كـتـبـ إـلـىـ سـلـاطـانـ مـرـاـكـشـ رسـالـةـ مـسـهـبـةـ سـرـدـ فـيـهـ قـصـتهـ وـقـالـ فـيـهـ عـنـ تـيمـورـ مـاـ يـأـتـيـ : « يـخـطـيـءـ أـوـلـئـكـ الـذـيـنـ يـقـولـونـ أـنـ ذـاكـ الرـجـلـ عـالـمـ جـداـ فـهـوـ رـجـلـ وـافـرـ الذـكـاءـ مـوـلـعـ بـالـجـادـلـةـ فـيـهـ يـعـلـمـ وـمـاـلـيـعـلـمـ »

وـفـيـ سـنـةـ ٨٠٣ـ هـ عـادـتـ الـمـنـاقـشـةـ يـيـنـهـ وـبـيـنـ غـيـرـهـ مـنـ فـقـهـاءـ الـمـالـكـيـةـ وـنـشـبـتـ يـيـنـهـ وـبـيـنـ فـقـيـهـ يـدـعـيـ الـبـسـاطـيـ مـعـرـكـةـ هـائـلـةـ حـتـىـ كـانـ كـلـ مـنـهـماـ يـشـغلـ مـنـصـبـ الـقـاضـيـ بـضـعـةـ أـشـهـرـ ثـمـ يـتـرـكـهـ لـلـآـخـرـفـلاـ يـلـبـثـ هـذـاـ حـتـىـ يـغـادـرـهـ . وـعـلـىـ ذـاكـ النـحوـ عـيـنـ

(١) قـدـمـنـاـ أـنـ زـوـجـةـ الـمـؤـلـفـ وـأـوـلـادـهـ مـاتـواـ غـرـقاـ قـبـلـ ذـاكـ بـيـضـعـ سـنـينـ

ابن خلدون قاضياً سُت مرات على انه ما كاد يستعيد ذلك المنصب لآخر مرة حتى توفي في ٢٥ رمضان سنة ٨٠٨هـ (١٤٠٦ م)

اعتبر كرامر وفريرو أن ابن خلدون جم التشاؤم، ويحاول كرامر أن يقارنه بأبي العلاء وينتهى إلى تلك النتيجة وهي أن تشاوئ ابن خلدون كان تشاوئ عالم وأن تشاوئ أبي العلاء كان تشاوئ شاعر. ومصدر هذه العاطفة عند الرجلين هو الانحطاط العام الذي هوت إليه الدولة العربية

ويقارن فريرو ابن خلدون بـ كياثيل ويرى أن حياته السياسية الجمة الأضطراب هي منشأ ت Shawomeh

والحقيقة هي أن خلوق ابن خلدون لم يتأثر لا بالخطاط الدولة العربية ولا بما اعتبرى حياته، من اضطراب بل كان منذ بدء حياته حتى نهايتها أقرب إلى الاتهام والثقة بنفسه وكان دائمًا يؤمل أن تكمل جهوده بالظفر رغم خيباته ، ألم نره قبل وفاته بخمسة أعوام في سن السادسة والستين يحاول نيل الحظوظة لدى تيمور؟ فلما لم ينجح عاد إلى القاهرة هازئاً ساخراً من تيمور ومن التقارب جميعاً

وأني أعتقد أن ابن خلدون كان قبل كل شيء سياسياً وافر الحكمة والبراعة . على أنه لم يستخدم براعته السياسية لتأييد دولة أو أسرة كما استخدموها لمنفعته الشخصية . كانت تغلب فيه عاطفة الأثرة وذلك واضح في ترجمته وضوحها في جميع مؤلفاته . ومن الممكن جداً أنه لم يكتب ترجمته إلا حباً في التحدث عن نفسه ورغبة في الظهور ، فهو أول كاتب عربي خصص لتأريخ حياته كتاباً كاملاً وهو يسمى ذلك الكتاب « رحلة ابن خلدون » وفيه يقص كارأينا كل الأسفار التي قام بها في أفريقيا واسبانيا ومصر وبلاد العرب . وقد أسمى كتاباً بذلك الاسم عدة مؤلفين كتبوا قبله ولا سيما من الأفريقيين والأندلسيين مثل

رحلة ابن بطوطة المراكشى ورحلة ابن جبير وغيرهما . ولكن شخصية مؤلفى هذه الكتب لم تتحدى فيها الا دوراً ثانوياً فهم لم يقصدوا كتابة ترجمتهم وإنما قصدوا أن يصفوا البلاد التي شاهدوها وأخلاقها ونظمها ، فهى من بعض الوجوه اذاً فقصص جغرافية في حين أن الغرض الحقيقى من رحلة ابن خلدون إنما هو سرد الحوادث التي ملأت فراغ حياته ، بل لسنا نجد في هذا المؤلف أثراً لاوصف الجغرافى وإذا كان يقص لنا تاريخ الممالك التي نشبت بين سلاطين تونس والجزائر ومراكش فذلك لكي يبين لنا الدور الذى لعبه فيها

وي ينبغي أن نلاحظ أن ابن خلدون في ترجمته لم يحيط كافياً غيره من المؤلفين في أن يخفى عيوبه فإنه لم يدع فقط أنه حاول نيل السلطة خدمة المنفعة العامة ، ولم يعن بأن يحاول تبرير عمل خاطئ بتقديم دواعٍ شريفة ، بل يلوح لنا انه لم يكن ذا شعور بأنه أخطأ فقط

ولهذين السببين — اغتنابه بالتحدى عن نفسه وصرحته في ذلك الحديث — نستطيع أن نعتبر أن ترجمته صورة مقاربة لسيرته وخلقه ، نقول مقاربة فقط لأن اعتقاده الجم بشخصه أعماء أحياناً عن تقدير نفسه فلم يصدر حكمه على جميع الأشياء بنزاهة

نشأ ابن خلدون في بيئة كانت فيها « الفردية » الشديدة الضيق تمحو كل روح ديني وكل فكرة وطنية سواء في القصور الملاكية الفاسدة المنحللة أو بين القبائل المشتتة في أفريقية الشمالية إبان القرن الثامن وهي التي ورثت عن أسلافها رغبة شديدة في التسلط وونقت نفقة مطلقة بكل فحالتها ، فجاشت نفس المؤرخ باطئاً لاحدها كانت جميع الوسائل لتحقيقها مشروعة في نظره سواء أقرتها الأخلاق أم لا . ولذلك أقدم بلا وازع ما على خيانة سادته غير مرة ، وبذر في فاس ما استطاع من الدسائس ، وباع نفسه لأبي سالم ، وتصرف تصرفًا معيباً مع صديقه حاكم يجایة ، إلى غير ذلك

ولشدّ ما أخطأ «الاستاذ فلنت» اذ اعتقد أن ابن خلدون كان صادق التقوى، اذ الدين في نظره عبارة عن اعتناق مبادئ الاسلام والقيام بالفرايض دون أن يكون لذلك تأثير ما في أعماله أو على الاقل في حياته السياسية . فهو لم يأنف من ارتكاب الخيانة التي حرمتها القرآن متى رآها وسيلة لنبيله السلطة  
قلنا انه كثير الاعتداد بنفسه . وتنظر بواحد ذلك الزهو واضحة في عدة مواضع من مؤلفاته . رأى أن يعجب نفسه اذ ساهم ألا يبدى له معاصروه اعتجاشاً كافياً به . وهو لا يسام سرد ما يقال عن عبقريته وعلمه . فقد أسهب وأطنب في ذكر مظاهر الترحيب التي قابلها كثير من السلاطين ، وما أغدقوا عليه من العطف والمنح ، وما كتبوا اليه من رسائل الملوك والمداهنة . هذا الى أنه لم يهمل قط ذكر أجوبته أو القصائد التي كان ينظمها للسلاطين والتي هو كثير الافتخار بها

واذ كان ابن خلدون شديد الحب لنفسه فالظاهر أنه لم يعرف وطنيا ولا أسرة ، فالوطن في نظره هو حينما استطاع العيش في رغد واعتبار . لم يتأثر من زيارته لأشبيلية موطن أجداده ، ولم يغادر مقام عزاته ليعود الى تونس مسقط رأسه الـ ليطالع في مكتابها ، وقد غادر تونس الى مصر دون أسف

وقد كان متزوجا ، ولكن يظهر أن زوجته وأولاده لم يقدر لهم كبير حساب في حياته ، يقول انه تأثر لموتهن المحن أياها تأثر ، ولكن لم تبدر منه بادرة حزن عميق ، بل نلاحظ أنه يذكر فقد ماله أولا حيث يقول : « أصابتني نكبة واحدة فأفقدتني الى الأبد المال والسعادة والبنين »

ولم يذكر التاريخ الاسلامي قط كتاباً أشد اكبارا لنفسه وأوفر شعورا بقيمةه مصححاً بالدين والأخلاق في سبيل أطهاعه الضخمة ، اللهم الا اذا استثنينا أحد مواطنه وهو رجل معروف جداً عاش قبل ابن خلدون بثلاثة قرون وهو الوزير الشهير

أبو القاسم المغربي الذى كان يدرس الدسائس في بلاط الفاطميين بالقاهرة والعباسيين في بغداد وحول عدة ملوك آخر بين باشام والعراق

على أن الذى يعنينا من أمره بنوع خاص هو تقدّم ذكائه، وسمو فكره ذي الرجاجة النادرة، وسعة معارفه ورسوخها، وطراقة آرائه ونفاسة مؤلفاته. يوجد في هذا العالم رجال لاوازع لهم ورجال بلاط مهرة دهاء، ولكن يندر وجود ذوى النباهة الطريقة الخصبة، وابن خلدون أحد هؤلاء. قاليه يرجع الفضل في أن الآداب العربية تستطيع ان تفخر بأنها كانت الاولى - كما سنرى فيما يلى - في وضع الفلسفة الاجماعية في قالب علمي. ومن السخف ان نتمسّك ببواشر ضعف انسانية جدا لنتوصل بذلك الى ان ننتقص من فضل شخصية لاريب في عظمتها

— ٣ —

ألف ابن خلدون كتبها في مواد مختلفة، فما في المنطق واختصر فلسفة ابن رشد، وألف كتابا في الفقه والرياضة وفي الأدب أيضاً، ولكن ليس لدينا من هذه المؤلفات سوى ثبت ذكره لسان الدين بن الخطيب (سنة ١٣١٣ - ١٣٧٤ م) في كتابه « الإحاطة في أخبار غرناطة ». أما الكتاب الذي عرف به ابن خلدون فيما بعد فهو تاريخه العام وفيه يقص تاريخ العالم منذ بدء الخليقة إلى نهاية القرن الثامن. وترجم طراقة هذا المؤلف إلى أمررين : الأول خطته التي خالف بها من تقدمه فقد عدل فيها نهائياً عن اتباع الترتيب السنوي، وقسم تاريخه إلى فصول عديدة تكلم في كل منها عن التاريخ الكامل للدولة أو أسرة<sup>(١)</sup>، والثاني هو ان المعلومات التي قدمها عن البربر وهم سكان افريقيا الشماليّة ولا سيما منذ اتصالهم بالعرب قد تكون أصدق ما لدينا منها حتى العصور الحديثة، فقد عاش ابن خلدون بين هذه

(١) ترجم طراقة ابن خلدون الحقة في تلك النقطة بالاخص الى أنه قسم تاريخه العام الى أقسام اختص بكل منها أمة أو أسرة وانه أول من بدأ الطريقة الخيرية

القبائل فرفها أكثر من أي مؤرخ عربي آخر ، وهذا هو السبب في انتala نجد في هذا الجزء من تاريخه شيئاً من تلك الخرافات المبتذلة التي يغيب بها « مروج الذهب » للسعودي و « الكامل » لابن الائير وغيرهما من الكتب

أما بالنسبة للشعوب الأخرى فان تاريخ ابن خلدون ليس الا صورة من المؤلفات التاريخية الأخرى ، وعلى ذلك ففيه ما فيها من العيوب ، على أن ابن خلدون نفسه يعترف بأنه لم يكن متسلكاً من تاريخ المشرق وأنه اعتم في المبدأ أن يكتب تاريخ العرب والبربر وهم العنصران اللذان تنازعوا السيادة طويلاً في أفريقية ، غير أنه بعد رحلته إلى مصر واحتкал به بالشرق أتم مؤلفه وأسماه هذه التسمية الغربية :

### كتاب العبر

وديوان المبتدأ والخبر  
في أيام العرب والعجم والبربر  
ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر

وينقسم مؤلف ابن خلدون إلى ثلاثة أقسام ، يتضمن الأول تمهيداً في درس التاريخ ومقدمة في الحضارة هي موضع بحثنا ، ويتضمن الثاني تاريخ العرب وغيرهم من الشعوب منذ بدء الخليقة إلى القرن الثامن ، ويتضمن الثالث تاريخ البربر وينتهاء هذا القسم عادة بترجمة المؤلف التي تشغل وحدتها كتاباً مستقلاً توجد نسخة منه في دار الكتب المصرية بالقاهرة عنوانها « رحلة ابن خلدون في المغرب والشرق »

وتتناول ترجمة ده سلان<sup>(1)</sup> تمهيلاً مسبباً لسبعة أجزاء من التاريخ العام .  
وتتناول جرابرج دى همسه تحليل الأجزاء التي وصلت إليه

(1) Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale, t,xix. Et Histoire des Berbères 4 vol. 1852—56

وقد كتبت المقدمة — التي هي القسم الفلسفى الذى وصل اليانا من مؤلف ابن خلدون حسب ماورد في الترجمة — في الاعوام الاربعة التي قضاها المؤلف في العزلة قبل عودته إلى تونس سنة ٧٧٥ هـ على أنها نفتحت كباقي أجزاء الكتاب في عدة فرص . هذا ما يقوله ابن خلدون ومن الممكن أن نعرف منها فصولاً يحيط بها كتبت في مصر ، وهذا هو السبب في أن نسخ المقدمة مختلف أحياناً ، إذ يحتوى بعضها فصولاً لا يحتويها بعضاً آخر . ومن المفيد جداً أن نستطيع أن نضع تاريخاً لتنقية هذه المقدمة لأن ذلك يوضح لنا تطور فكر ابن خلدون وأراءه الفلسفية ، على أن ذلك ليس في الامكان اذ لا توجد لدينا جميع النسخ الأصلية ، ومع ذلك ففي وسعنا أن نظر في بعض لمحات من ذلك التطور بمقارنة النسخ المختلفة ، فنعلم أن ابن خلدون أرسل نسخة بالنص الأول إلى بلاط فاس ونسخة منقحة إلى بلاط تونس ، فلما قدم إلى مصر أهدى إلى السلطان برقوق نسخة كانت بلا ريب هي الصورة النهائية

وإذا كان قول جرابرج دى همسه صحيحًا فإن النص الأصلى المؤلف كله يوجد في أحد مساجد فاس<sup>(١)</sup> ونحن لا نتعرض لذلك البحث المسهب ولا نعني إلا آراء ابن خلدون الفلسفية ، وقد درس الاستاذ كازانوفا ذلك البحث وقرنه بدرس لغوى لنص المؤلف في كتاب لم يطبع بعد

وليس ابن خلدون ذا أسلوب كتابي خاص به بالرغم من أنه اشتهر بذلك في القرن الأخير بصر وسوريا شهراً حملت الاستاذ هو يار أن يعتبر مؤلفه نموذجاً للأسلوب الحسن<sup>(٢)</sup> ، فأسلوبه كما صرر عليه أسلوب مضمحل جداً تكثُر فيه العبارات المسجعة ، والاستعارات ، والمقارنات التي يكثُر فيها التكافف ، والإغلاط في استعمال الكلمات ، وانخلط بين صحيح الالفاظ وعاميتها ، بل توجد فيه أغلاط نحوية . لم يكن

(١) ظهر مؤخراً أن هذه النسخة موجودة في فاس وهي تطبع الآن

(٢) الآداب العربية ص ٣٤٨

لديه من قوة التعبير ما يتفق وقوة التفكير فقد أفلح في التعبير عن مذهب فلسفى كامل ولكنه لم يستطع أن يسبغ على فلسفته لغة خاصة به ، فانا نجد في مؤلفه لغة الفقهاء وال نحويين وعلماء المنطق . وقد أسفر ذلك عن أسلوب غريب التنوع ولكن غير ملائم اذ كثيراً ما يعالج الفكرة باسمها مل جداً أو باختصار يدنو من الغموض

ولئن اعتبر أسلوبه في مصر وسوريا نوذجاً فذلك لأن الآداب العربية كانت في منتهى الانحطاط عند مطبع مؤلفه . وقد نالت مقدمته حينما ظهرت أديباً باهراً لما تضمنته من أفكار طريفة جداً تعبّر عنها لغة تختلف لغة ذلك العصر تمام المخالفة . على أن المقدمة بدأت تفقد هيبيتها من تلك الوجهة منذ نيف وعشرين سنة لأن التقدم في نشر الآداب القديمة وتأثیر الآداب الفرنسية والإنجليزية قد دفعا الذوق الأدبي إلى وجهة أخرى . ويبحث الآن عن المثل الأعلى في أسلوب يجمع بين مجال الآداب القديمة ، الكتاب الممزوج بقليل من البساطة وبين ظرف الآداب الحديثة وخياطها

لم يبق ابن خلدون اذاً أستاذًا لكتاب اليوم ، فقد حل مكانه ومكان معاصريه الجاحظ (المتوفى سنة ٨٧٩م) وكتاب القرن الأربع الأولى من المجرة . على أنه ما زال محتفظاً بشهرته من وجهة أخرى ، فقد نال بأفكاره الجمة الطراف ، الصحيحة في معظمها عن المجتمع ، مجدًا أمنه أساساً يقدرها القارئ الحديث أوفى من معاصريه الذين لم يقدروا أهمية الخطوط الكبيرة التي خططاها في تقديم الفلاسفة . على هذا الاعتبار تستحق المقدمة درساً عميقاً وتستحق أن يعرفها فلاسفة المعاصر الحديث وعلماء الاجتماع فيه

## الفصل الثاني

(١) فهم ابن خلدون للتاريخ (٢) منهجه التارىخى

حقاً أن لذلك الفيلسوف السياسي عقلية شديدة الغرابة . كان ابن خلدون يحيط كل أعماله بعناية دقيقة ، فقد كونته دراسة طويلة راسخة لجميع العلوم التي عرفها العرب إلى عهده ، وخبرة مستمرة بالاضطرابات السياسية التي هي كل التاريخ الإسلامي في القرن الثامن الهجري ، واضطربه مركزه المزعزع دائماً – وهو مركز سياسي ينتقل من بلاط إلى آخر – أن يكون جم الحذر كثير الوزن لما يقال وما يعمل ، لذلك كان مضطراً إلى أن يرى في كل شيء مادة للتأمل وموضعًا للاختبار ومن السهل أن نعرف فيه تأثير هذه العناصر ، فإن علم التوحيد بجميع دقائقه ، ومباحث ما بعد الطبيعة اليونانية العربية المشهورة بميلها إلى التعجب السريع ، والأداب العربية ذات التقاليد المتينة ، والخبرة الشخصية التي هي ثرة أعوام طويلة من الحياة السياسية – كل هذه قد طبعته بطبع عميق ، وقد أسبغ عليه ذلك الذهن الضليع شخصية بارزة جداً شديدة الوضوح نشر بها في كل مؤلفه ، وإليها يرجع الفضل في استحالة خلطه بغيره من كتاب جنسه وعصره ولقد لاحظ عن كثب ذلك المجتمع الذي بدا العينيه بدكاء خارق وعناية فائقة ، فلم يلبث أن رأى ظواهر معينة تعمور المجتمع بلا انقطاع ، إذ أن هذه الظواهر التي تتفاعل تفاعلاً مطرداً هي نفس حياة المجتمع . وادهش لاهميتهما ، ولاح له أنها ليست

ظواهر وقائية أو خاصة بالبيئة أو العصر الذي تبدو فيه ، وإنها ليست ثمرة لتقلبات المصادفة البسيطة فــ تطرق إلى التساؤل هل هناك سلسلة خفية — ولكن مستمرة لا يمكن وصفها — تربط الماضي بالحاضر والمستقبل ؟ وقد أيدن بصحة هذه الفكرة من قراءة تاريخ العالم اذرأى في الحوادث التي يعرضها له ذلك التاريخ نفس الخواص التي استرعت نظره فيما شاهده من حوادث ، فانتهى به ذلك إلى افتئان ثابت ، حتى ان رأيه في الاجتماع البشري لم يكن مذهبًا فلسفيا بل كان شيئاً يشبه المقيدة الدينية ، فهو لا يكاد يستعرضه أو يشير إليه الا بايمان

على أنه وجد في القصص التاريخية وقائع تناقض تلك القوانين التي اعتبرها أبدية محتملة فلم يتردد في رفضها واعتبارها اغلاطا ارتکبها الكتاب وبدت له عندئذ ضرورة اجراء تغيير كبير في طريقة درس التاريخ وكتابته فرأى ، لأجل أن يكون التاريخ صحيحاً وكذلك لأجل أن يحسن فهمه ، وجوب وضع طريقة أكيدة لتحقيق الواقع التاريخي وعرض القوانين التي تعمل طبقها النظم الاجتماعية بشكل واضح . واليak منهج ابن خلدون كما شرحه بنفسه في خطبته وفي مقدمة مؤلفه فهو يقول في الخطبة « اذ هو (التاريخ) في مظاهره لا يزيد على اخبار عن الأيام والدول ، وفي باطنها نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الواقع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصل في الحكمة وعريق ، وجدير بأن يعد في علومها وخلقic »<sup>(١)</sup>

وقد اعتقد عدة علماء — بين مستشرقين وفلسفه — نقدوا ابن خلدون أن ذلك المفكـر الذي ظهر في القرن الوسطي قد سبق منذ القرن الرابع عشر المذاهب الحديثة التي ترمي الى جعل التاريخ علماً لافناً أدبياً ويجب بادئه أن نحدد معنى كلامه التاريخ عند المؤرخين الحديثين

(١) مقدمة ابن خلدون الطبعة الاميرية — ص ٣ ، وهي الطبعة المشار إليها فيما يلى

و معناها عند ابن خلدون وغيره من الفلاسفة . تعنى المدارس الحدّيّة بالآثار التي تركها سير الحوادث الماضية ، وهذه الآثار هي التي يجب أن تكون موضع مباحثهم العلمية وعلى المؤرخين أن يستكشفوها وأن يفحصونها ثم يعرضوا الواقع الذي تشير إليها ، كل ذلك بطريقة منظمة مضبوطة <sup>(١)</sup> فاما أن يجعلوا من الواقع موضوعاً للتأمل وأن يستخرجوا منها قوانين عامة تطبق على سير الحوادث في الزمن أو في الحياة الاجتماعية فليس ذلك من شأنهم ، بيد أن هذا هو بالضبط مارأه ابن خلدون وغيره من الفلاسفة مثل فيكو

فهناك تصوران مختلفان جداً لنفس الكلمة ، أولهما يعطينا معنى مركباً دقيقاً جداً وبقتضاه يصلح التاريخ لأن يكون علماً وصفياً ، ونائمهما يعطينا معنى مجرداً كثير الفوضى وبقتضاه يكون التاريخ دراسة فلسفية

فرض المؤرخ الحديث اذاً أن يقرر ويعرض حوادث التاريخية بطريقة دقيقة واضحة على قدر الامكان . أما ابن خلدون فيرى أن قواعد الفحص والتحقيق ترجع إلى أصل واحد هو وجوب البحث بطريقة نظرية عما إذا كانت واقعة من الواقع ممكنة في ذاتها وعما إذا لم تكن منافية لطبيائع العمران ، وما إذا كانت تتفق مع الزمان والمكان اللذين حدثت فيها ، فاما أن يستكشف الأثر المادي لواقع ثم يتحققه ويستجو به فإن ابن خلدون لا ينكر في ذلك وربما لم يعتقد أن ذلك في حيز الامكان

وليس خلاصة التاريخ ذاته هي التي قصد ابن خلدون أن يصوغها لأن التاريخ في نظره دائماً هو « ذكر الأخبار الخالصة بعصر أو جيل » <sup>(٢)</sup> ولكن معرفة الواقع المجردة لا تكفي لامكان وضع هذه الرواية بحق « لأن ذكر الاحوال العامة للأفاق والاجيال والاعصار أنس المؤرخ تبني عليه أكثر مقاصده وتتبين به اخباره » <sup>(٣)</sup> على أن « الاحوال العامة للأفاق والاجيال والاعصار »

(١) لانجلوا وسنیونو بوس Introduction aux études historiques

(٢) و (٣) المقدمة من ٢٧

ليست موضوع علم التاريخ بل هي موضوع اعلم ملحق به ، ضروري له في الواقع ولكنها علم مستقل بذاته ( *Sui generis* ) « وهذا هو غرض الكتاب الاول من تأليفنا وكان هذا علم مستقل بنفسه فانه ذو موضوع وهو العمران البشري والمجتمع الانساني ذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والاحوال لذاته واحدة بعد أخرى »<sup>(١)</sup>

فما هو ذلك العلم ؟ هل هو علم الاجتماع كرأى جمبولوتش وفريرو ؟ تلك  
مسألة نبحثها في الفصل التالي . وهذه ما كان من الامر — وهو ما نريد أن نقرره  
هنا — فان ذلك العلم ليس بالتاريخ . وهذا ما يقوله نفس ابن خلدون بكل وضوح :  
« واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير  
الفائدة »<sup>(٢)</sup>

وربما كانت تلك الخطوة في انشاء علم جديد يزعم ابن خلدون أنه أوحى  
إليه من عمل قد نشأت له بكل بساطة — ودون شعوره أيضاً — من علم إسلامي  
محض ، وغريب جداً أعني علم أصول الفقه وهو عبارة عن قواعد التشريع ،  
وغايتها شرح الفقه من حيث صلاته بنصوص القرآن والسنة . وليس ابن خلدون  
أول من قلد فقهاء المسلمين بنوع من الجاذبية ، فقد سبقه بعض النحوين في تخيل  
علم لقاعدة النحو هو أصول النحو

ويرى ابن خلدون أن العلم الذي أنشأه لا يقتصر على أن يسفر غور الماضي بل يمكن من التنبؤ بالمستقبل أيضًا : لا يضطر القارئ أن يعتقد اعتقاداً أعمى فيما يقدم إليه من القصص ، وفي وسعه أن يقف على احوال من قبله من الأيام والاجيال ، بل في استطاعته أن يتذكر بما قد يحدث في المستقبل <sup>(٣)</sup> وعلى هذا النحو يرى الفقهاء أيضًا أن من يعرف أصول الفقه تمام المعرفة لا يستطيع فقط أن

(١) و (٢) المقدمة ص ٣١

(٣) المقدمة من

يفهم الأحكام الموضوعة وعلاقتها بالقرآن والسنة بل في وسعه أن يستنبط الأحكام  
للمستقبل أيضاً

واذ كان ابن خلدون قد وقف على العلاقة التي يرت بها المسلمون وخصوصاً  
الذكىون بين المنطق والكلام فليس مستحيلاً أن يكون قد أراد أن ينشئ للتاريخ  
 شيئاً مائلاً. فهو قد رأى المتكلمين وال فلاسفة يستخدمون المنطق في درس علمهم،  
والفقهاء يستخدمون أصول الفقه لحل المشكلات الشرعية فلم لا ينشئ علماً  
يستخدم لدرس التاريخ؟ « وهذا (أى هذا العلم) إنما ذكره في الاخبار فقط  
(أى تحقيقها) كارأيت وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة لكن  
ذكره تصحیح الاخبار وهي ضعيفة »<sup>(١)</sup>

وشولتس هو أول من اعتقد أن ابن خلدون أراد أن يجعل من التاريخ علماً  
ولا ريب أنه قد خدع بعبارة وردت في المقدمة يسمى فيها ابن خلدون التاريخ  
« علماً » ولكن الكلمة (علم) التي ترجم عادة بكلمة (science) لا تؤدي دائماً معنى  
الكلمة الفرنسية . فهي المقابل الحقيقي للكلمة اللاتينية (scientia) وهي بذلك  
تعني « المعرفة ». (savoir ou connaissance) وبها يسمى العرب كل ما يمكن  
حفظه بالدرس فالآداب علم ، وسنة النبي عالم ، والقصص المجردة عالم ، وإن لم يكن  
له صفة علمية

والى نفس هذا الخطأ يجب أن ننسب تقدير الاستاذ فلنت الذى اعتمد على  
ترجمة ده سلان الفرنسية حيث ترجم الكلمة « علم » بكلمة (Science) وقد  
استعمل ابن خلدون الكلمة أخرى في نفس العبارة المذكورة لاتقل غموضاً وترجمها  
ده سلان ترجمة سيئة حملت الاستاذ التاميرا على أن يرى أن ابن خلدون يعتبر  
التاريخ فرعاً من الفلسفه . وقد صرف جهوداً كثيرة ليفيد وينقد قيمة هذا

الاعتبار . هذه هي كلاة « حكمة » التي يستعملها العرب أحياناً للدلالة على « الفلسفة » غالباً للدلالة على الحصافة والتعقل بصفة عامة جداً . وهي مقابل الكلمة اللاتينية ( sapientia ) يقول ابن خلدون « فهو أى التاريخ لذلك أصل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخلائق »<sup>(١)</sup> ثم يشرح هذه الفكرة موضحاً فائدة التاريخ في تنظيم السيرة الإنسانية

وهذا يوضح لنا كيف أن ابن خلدون في ترتيبه للعلوم لم يذكر التاريخ من بين العلوم الفلسفية – بل انه لم يذكره بين العلوم اطلاقاً كما لاحظ ذلك الاستاذ أنطاميرا

فليس ثبت شك اذن في تلك النقطة وهي – أن ابن خلدون لم يفكر مطلقاً في أن يجعل من التاريخ علماً بمعنى الكلمة ، ويظهر ذلك ظهوراً كافياً في خطبته وأكثر منه في مقدمته

وفوق هذا فإن مؤلفه التاريخي يؤيد أنه من الوجهة العملية لم يحاول أن يتحقق الغاية العلمية التي نسبت إليه . وانا ندهش حينما نقارن كتابه في التاريخ بمقدمته ففي كتاب التاريخ يبدو لنا ابن خلدون الرواية العربية البسيطة الذي يقص كل شيء دون أن يقف لاختبار أمر أو تحييشه في حين أنه اذا قرأت المقدمة اعتتقدت أنه سيحدث ثورة حقيقة في المباحث التاريخية . نعم أنه لم يتبع الطريقة التوقينية ( طريقة السنين ) ولكن كثيراً من المؤرخين قبله ومنهم المسعودي الذي عاش قبله بأربعة قرون نبذوا طريقة رواية الأخبار سنة فسنة . بل ان ابن خلدون نفسه يرتكب أحياناً أغلطاً كبيرة كالتي نعاها على أسلافه ومن هذه الأغلاط ما ورد في مقدمته ، فهو في الخطبة يكذب بصفة قاطعة القصة القائلة بأن فتوحات عرب اليمن قبل الاسلام انتهت الى مراكش في الغرب والى الهند في

الشرق وذلك لمخالفتها المعقول على أنه يقرها في المقدمة في فرستين ليؤيد بذلك  
نظريتين مختلفتين

ولكنه بالنسبة لزواج الخليفة المؤمن يسلم دون تردد ما بكل ما قيل من  
الاختلاف بشأن البذخ الذي أبداه الخليفة وحموه مع أنه في الخطبة يحذر القارئ من  
المبالغة التي يقع فيها المؤرخين كلاماً تعلق الامر بالارقام . فهو يقول مثلاً أنه خصصت  
مائة وأربعون بغلة لتحمل الخشب الى المطابخ ثلاثة مرات في اليوم ولمدة عام  
كامل وأن هذا القدر كله من الخشب قد أحرق في يوم واحد

ومع ذلك فان طرافة ابن خلدون من الوجهة التاريخية طرافة حقيقة جداً ،  
 فهو أول مؤرخ - لا في العالم الاسلامي فقط بل في المهد القديم والمعصور المتوسطة  
بوجه نسي أيضاً - نظر الى التاريخ من حيث هو كل لا يتجزأ ، وتخيل طريقة  
لتحقيق الواقع التي تكونه ، وابتدع أيضاً علماً اضافياً يساعد على فهمه . ويندر  
جداً أن تجد في العالم الاسلامي مؤرخين يتأملون أحياناً في الواقع التاريخية ثم  
لا يفوتهم أبسط ضروب النقد وأسهم لها . في المهد القديم يمتاز مؤرخو الاغريق  
والرومان أحياناً بصفات النقد وعدم التحيز مثل توكتيدوس ، أو بالبراعة الادبية  
مثل ططيوس ليفيوس ، وأحياناً بخبرة فائقة في فهم الحوادث مثل تاسيت ، وطوراً  
بتأمل الواقع من الوجهة الخلقية مثل بوليب وبلوتارك . ولكن ابن خلدون نظر  
إلى التاريخ نظرة واسعة النطاق استطاع منها أن يظفر منه بشيء يستحق أن  
يدرس في ذاته ولذاته بعيداً عن الاعتبارات والنتائج العملية التي لم يهتم أحد  
قبله إلى فصلها عنه

— ٢ —

رأى ابن خلدون أنه لأجل أن تسير المباحث التاريخية في طريقة حسنة ولأجل أن تجتنب الأغلاط التي وقع فيها المؤرخون يجب بادئ بدء أن يبحث عن الأسباب التي أدت إلى هذه الأغلاط

وهو يعتمد لذلك سبعة عوامل تجتمع في ثلاثة أمور منها تشيع المؤلفين ، وهي نفسية محبة ، وقد تنشأ عن اعتقاد يبرد الكاتب من حرشه في الحكم ويضطره أن يسير بكل شيء إلى تأييد هذا الاعتقاد . فمثلاً يميل الشيعي بطبيعة الحال إلى أن يشجن تاريخ الامويين بأشنع الفظائع . ويندفع مؤلف آخر يميل إنساني طبيعى على قول ابن خلدون إلى أن يتمايز الأقواء ، وكذلك يبالغ من يروى تاريخ ملك ما في أهمية كل ما يرد مؤيداً لسيده ويلتزم الصمت عمداً أزاء كل ما يشين مجده . اذاً فأول شرط يجب على المؤرخ مراعاته هو عدم التشيع . والمنشأ الثاني للخطأ هو تصديق المؤرخ لما يرويه الناقلون وهو ما يضطره أن يقبل كل ما يروى دون فحص . وأنجم وسيلة لاجتناب هذا النوع من الخطأ هي أن تستخدم التمحيق مع كثير من العناية والتأمل طريقة يعرفها المسلمون جيداً هي طريقة « التجريح والتعديل » (Improbatio et Justificatio) وطريقة التجريح والتعديل ابتدعها رواة السنة النبوية وموئلها البحث الدقيق الذي يجب اجراؤه لتحقيق من أمانة محدث وصدقه فتجمع المعلومات التي ينتجهما هذا البحث وكلما أريد التتحقق من صحة حديث روجعت تلك المعلومات الخاصة بين رواه من المحدثين . وقد انتهى الأمر بان جعل من تلك المعلومات شبه معجبات يستطيع مراجعتها كل عالم فيستخرج منها بعض القواعد التي تساعد في تقدير قيمة كل حديث . وتؤلف هذه القواعد علمًا يعرف « بـ صلطاح الحديث »

يجب تطبيق هذه الطريقة على الواقع التاريخية التي تأتي بها الرواية . فإذا كان الرواية أميناً صادقاً متيناً التكوين سليم الذهن يمكن تصديق ما يرويه ، وإذا

لم يتصل بكل هذه الصفات وجب أن لا ننفعه ثقة مطلقة بل ثقة تتناسب بالصفات التي توجد فيه . وإذاً فطبعي أن نعلن الريبة في صحة الواقع التي نقلها عنه . وبديهي أن نرفض بتنا كل القصص التي ينفرد بروايتها مؤرخ تتعذر فيه كل هذه الشرائط . ويجب أيضاً أن نحسب حساباً لعدد المؤمنين الذين يشفرون على رواية مسألة واحدة فالواقعة التي يرويها خمسة أو ستة من ثقات المؤرخين أقرب إلى الصدق من واقعة ينفرد بروايتها مؤلف واحد وخلاصة القول أن ابن خلدون يراعي أحکاماً معقولة جداً على أنها لا تخراج عن أحکام محدث المسلمين الذين يزعمونهم جداً وبحق أن يلتزموا دقة صارمة في كل ما يتعلق بالنبي (صلعم)

وأما المنشأ الثالث للخطأ فهو « الجهل بطبع الاحوال في القرآن »<sup>(١)</sup> فان المؤرخ الذي لا يلم بطبع المجتمع ولا يستطيع أن يفرق بين ما يتفق وما لا يتفق مع طبائع القرآن يفقد أمن وسيلة لتحقير الواقع . ويمتاز ابن خلدون من أسلافه بادرأ كه ذلك و بأنه أراد أن يفرض على المؤرخين ذلك القياس بل هو يمتاز من خلفه من كتاب المسلمين الذين افتصرروا على ملاحظة القاعدتين الاوليين ملاحظة تستوى فيها الاجادة والقصور وقد يغلب عليهما القصور ويعلق ابن خلدون على القاعدة الثالثة أهمية عظمى . ففي المسائل التاريخية يجب ألا نستخدم التجريح والتتعديل الابعد التتحقق من أن واقعة ما تتفق مع طبائع القرآن . اذ من العبث واضاعة الجهد أن نبحث عن مبلغ الثقة التي يصح أن نضعها في تلك الواقعه ومن رواها اذا كانت مستحيلة في نفسها أو مناقضة لازمان والمكان والظروف التي حدثت فيها . ولقد رضى الحدثون عن طريقتهم بمحق لهم لا يبحثون في الواقع التاريخية . بل يبحثون في وجوب التتحقق مما اذا كان النبي (صلعم) قال أو لم يقل كلاماً نسب اليه . وليس من الضروري أن نطبق

قوانين العمران على الواقع المقتربة برواية السنة اذ هي ترجع الى الله مباشرة ولا يمكن من باب أولى أن تخضع للتمحيص والنقد . أما الواقع التاريخية فلا مندوحة فيها من تطبيق القاعدة الثالثة : وأما الاخبار عن الواقع فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة فلذلك وجب أن ينظر في امكان وقوعها . . . وإذا كان ذلك فالقانون الذي يتبع في تمييز الحق من الباطل في الاخبار بالامكان والاستحالة هو أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران وتمييز ما يلحقه من الاحوال لذاته وبقتضي طبعه وما يكون عارضا لا يعتقد به وما يمكن أن يعرض له . وإذا فعلنا ذلك كمان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الاخبار ، وتمييز الصدق من الكذب بوجه برهانى لا مدخل لشك فيه ، وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الاحوال الواقعه في العمران علمنا ما نحكم بقوله مما نحكم بتزيفه وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه <sup>(١)</sup> ولكن ما هو ذلك الامكان بوجه التحقيق ؟ هل هو الامكان العقلى الذى يكونه العقل السليم والذى يستعمله فلاسفة ما وراء الطبيعة في عرض نظرياتهم ؟ أم هل هو الامكان العادى الذى يقاس بطبيعة الاشياء ؟ يتكلم ابن خلدون عن ذلك الموضوع بوضوح تام فيقول : « فليرجع الانسان الى أصوله ول يكن بهيمنا على نفسه وميضا بين طبيعة الممكن والممتنع بصرىح عقله ، ومستقيم فطرته فما دخل في نطاق الامكان قبله وما خرج عنه رفضه . وليس مرادنا الامكان العقلى المطلق فان نطاقه أوسع شيء فلا يفرض حدأ بين الواقعات وإنما مرادنا الامكان بحسب المادة التي للشيء فانا اذا نظرنا أصل الشيء وجنسه وصنفه ومقدار عظمته أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله وحكمنا بالامتناع على ما خرج في نطاقه » <sup>(٢)</sup> اذا كذلك هو الامكان المعروف لدى المتكلمين بالامكان العادى المؤسس على حسن

(١) المقدمة من ٣١

(٢) المقدمة من ١٥٢

التقدير . لاعالم تقدير للأشياء هو نُورة الدرس العميق للمادة التي يدرسها وعون  
له في الوقت ذاته على المثابرة في بحثه في تلك المادة . فما هو هذا التقدير عند المؤرخ  
وكيف يحصله ؟ برى ابن خلدون أن ذلك يكون بدرس المجتمع وما يتعلق بوجوده  
أو بعبارة أخرى بدرس العلم الذي ابتدعه هو فبدرسه يدرك الانسان أن هناك  
ظواهر ضرورية عامة تنشأ عنها قوانين يجب على المؤرخ الالام بها اذا ما أراد  
كتابة التاريخ

فلنجهد اذاً منذ الان أن تستخرج من ذلك العلم الذي يجب علينا درسه  
القوانين التي تمهم التاريخ بنوع خاص اذ هي أساس منهج ابن خلدون التاريخي  
الذى عنى بادئ بدء بشرحه في خطبته

١ - « قانون العلية » ( ربط السبب بالسبب ) - قل ابن خلدون : « أنا  
شاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والاحكام وربط  
الاسباب بالأسباب واتصال الاكوان بالاكون واستحاللة بعض الموجودات الى  
بعض وهو لا تنتهي عجائبها في ذلك ولا تنتهي غياته » <sup>(١)</sup> والغاية الجوهرية  
لكل عالم هي معرفة العلاقات التي توجد بين حدث معين وبين أسبابه . وهذا  
موضوع بحث علماء الطبيعة وتفكير فلاسفة ما وراء الطبيعة فلم لا نسلك هذه  
السبيل لنفهم التاريخ ؟ ليس على المؤرخ أن يقرر ذلك القانون : « ربط السبب  
بالسبب » أو أن يفسر مؤثراته في الظواهر الاجتماعية فان ذلك موضوع العلم  
التحضيري الذي يريد أن يضعه ابن خلدون . ولكن على المؤرخ أن يعرف  
وجود ذلك القانون وأن يلم بجميع تأثيراته في كل ما يتعلق بالمجتمع البشري وعليه  
قبل أن يقرر واقعة ما أن يتأكّد أنها تتفق مع قانون السبب والسبب  
وليست طرافه ابن خلدون في أنه استكشف قانوناً عرفته جميع الاعصار حيث  
كان التعليل دائماً من أهم قواعد الاستنتاج ، ولكن في أنه أراد أن يطبقه على

التاريخ وفي أنه تتحقق من وجود ارتباط ضروري بين الظواهر الاجتماعية لا يمكن بدهونه  
فهم استمرار المجتمع وتطوره ؛ لقد آمن ابن خلدون في الحقيقة ببدأ الجبر التاريخي  
ولنا كل الحق في أن نعتبر أنه قد سبق مونتسكيو من تلك الوجهة . لا نستطيع أن  
نعتقد أن مونتسكيوقرأ ابن خلدون ولا ندعى أن ابن خلدون قد وصل إلى فكرة  
الجبر في التاريخ من نفس الطريق التي سلّكها مونتسكيو أو أنه قد شرحها بنفس  
الوضوح وعلى الأخص بنفس التعمق اللذين شرح بهما مونتسكيو هذه الفكرة  
فشتان ما بين الذهنيين . بيد أن ابن خلدون ومونتسكيو يتفقان على أن تلك  
النظريّة يجب أن تكون أساساً - كل بحث يتعلق بالمجتمع

على أنه ليس في وسعنا أن نعرف كل أسباب الظواهر التي نشاهدها فيها  
ما لا يدركه أعمق المباحث . وإذا كانت هناك ظواهر لا نفهم أسبابها فمن الجهل  
أن ننسبها إلى المصادفة ، وأبن خلدون يستعمل كلمة «المصادفة» ولكن بمعنى  
«الأسباب الخفية» . وانه لتفوق لأبن خلدون ألا يستسلم إلى ذلك التعليل  
البسيط - تعليمي المصادفة - وأن يعترض بقصور العقل البشري عن ادراك  
قوانين الكون دائماً بطريقة صحيحة قاطعة . ولا يدهش ابن خلدون كمعظم  
أسلافه اذا ما اعرضه حدث لم يهدى إلى أسبابه ، ولا يرى مثل كورنوأن السبب  
في ذاته انه هو أثر من آثار المصادفة أي أثر من آثار الالتجاء مصادفة بين طائفتين  
مختلفتين من الأسباب ، وهو مبدأ يناقض الفلسفة المقلية

و مع ذلك فان هناك بعض استثناءات لذلك القانون الذي يؤمن به ابن  
خلدون ايهاً قويًا . ولئن لم يقر المصادفة فإنه يقر مبدأ آخر أبلغ تقويضاً لقانون  
السبب من المصادفة . نريد بذلك «التأثير الخارق للعادة» الذي ينسبه ابن  
خلدون إلى الله وإلى الروح . واذا كان ابن خلدون مسلماً راسخ العقيدة فإنه  
يؤمن بالمعجزات والكرامات سواء في ذلك ما نسب منها إلى النبي (صلعم) وما  
نسب إلى الأولياء ويسلم بامكان وجودها في كل زمان ومكان . والمعجزة أو  
(٦ - ابن خلدون)

الكرامة كما يعرفها علماء الكلام أمر خارق لـ كل قوانين الطبيعة وهي لذلك السبب ذاته البرهان القاطع على صدق الانبياء ولولاية الاولياء ولا يقتصر الامر على ذلك فان ابن خلدون الذى تأثر « بالتصوف » من جانب وبفلسفه ما وراء الطبيعة الاشرافية لمدرسة الاسكندرية من جانب آخر يعتقد أن بعض الارواح البشرية لها قوة خارقة لا تستطيع معها أن تتنبأ بالمستقبل فقط بل تنفذ الى سير الحوادث أيضاً

ولايكتفى ابن خلدون بذلك بل يعتقد في السحر أيضاً فالساحر المتمكن من عله يستطيع بقوه « الطلاسم » أو بقوه بعض « عرائم » يتلوها أن يغير قوانين الطبيعة . فهل يستطيع قانون السبب أن يغالب ذلك الاعتداء ؟ نعم أن ابن خلدون يسخط على السحر وما اليه من العلوم . ولكن السخط لا يكفي وكان الواجب أن لا يؤمن بنتائجها

ويرى ابن خلدون أن قانون السبب الذي يسيطر على التاريخ يجب أن لا يقتصر الالام به على المؤذن بل يجب أن يعرفه أيضاً كل من يتولى الحكم ويذهب في ذلك الى حد اعتباره قضاء تاريخياً وإلى أنه يدحض من عمل الارادة الفردية وتأثير الملك على سير الحوادث : « واذا كان الهرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بمنابع حدوث الامور الطبيعية كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني . والهرم من الامراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما أنه طبيعي والامور الطبيعية لا تتبدل » (١) واذاً فيجب الخضوع لذلك القضاء وبسبب ان تدنع الارادة الفردية لقوانين الحياة لأن تحاول حل الحياة على الاذعان لها

٢ - قانون التشابه - يستكشف ابن خلدون في المجتمع قانونين يتعارضان دائمًا ويمكن أن نسمى أولهما بقانون التشابه : « اذا الاخبار لم يقسى الغائب

منها بالشاهد والماضي بالذاهب فربما لم يؤون فيها من العثور ومزلة القدم والحيدين  
عن جادة الصدق «<sup>(١)</sup> « والماضى أشبه بالآتى من الماء بالماء »<sup>(٢)</sup>  
فالمجتمعات البشرية كلها تتشابه من بعض الوجوه . ولا ينسب ابن خلدون  
كل المشابهات الاجتماعية الى قانون التقليد كما يفعل تارد . فهو يعتقد أنها أكثر  
تعقيداً من ذلك ويشرحها بواسطة الدين وفلسفة ما وراء الطبيعة والتقليد . والسبب  
الجوهرى في المشابهات الاجتماعية هو الوحدة العقليـة للجنس البشري وهي التي  
أجاد شرحها فلاسفة ما وراء الطبيعة من اليونان والعرب والتي يعتمد عليها ابن  
خلدون في عدة موضعـ من المقدمة . ليس ثمة من فارق بين روحين بشريين فإذا  
وجد أحـيـاناً فلامـتـيـازـ سـماـوىـ . وهذا هو السـرـ في تـفـوقـ رـوـحـ النـبـىـ (صلـعـ)  
وأرواح الأوليـاء

و الواقع أن تلك الوحدة يمكن ادرا كها من وحدة الاصل التي ذكرت في التوراة والقرآن . ومع أن ابن خلدون يعترف بتأثير تبادل الاجناس فانه لا ينكر ذلك المبدأ الديني ويرى أن تبادل الاجناس أمر طارئ فقط وأنه يرجع الى القانون الآخر الذى يحكم المجتمع بالمعارضة لقانون التشابه

ولسنا نريد أن نقول بأن المسلمين لم ينسكروا قط وحدة الأصل فقد أنكروا  
منذ القرن الرابع للهجرة فلاسفة عدّة وبالاخص أبو العلاء المعري<sup>(٢)</sup> بل أن أبا  
العلاء قد سبق ابن خلدون الى الاعتراف بقانون التشابه اذ يقول : « ان التاريخ يخ  
قصيدة لا يتغير رووها قط »<sup>(٣)</sup> ولكنه يندم تشبه الكون بينما يستخدم ابن

(١) المقدمة ص ٧ (٢) المقدمة ص ٨

(٣) نزد الى الاصول وكل حى له الاربع القدم انتساب

• • •

تعمود الى الارض أجــاماــنا و تلــقــى بالعــنــصــر الطــاهــر  
ويــقــيــيــ بــنــا فــرــصــة نــاســك يــرــالــيــدــين عــلــى الظــاهــر

九

جواهر الفتاوى قدرة عجب وزايلتها فصارات مثل أعرادى

•

(٤) نزول كما زال آباءُنا وبيقى الزمان على ما رى

## خلدون ذلك القانون ليجيئ به فهم الكون

وقد عرف ابن خلدون من خبرته سبباً ثالثاً لتشابه الاجتماعي وهو التقليد وقسمه الى ثلاثة أنواع : الاول تقليد الرعية للحاكم وهو ما عنده بقوله « والسبب الشائع في تبدل الاحوال والعادات أن عوائده كل جيل تابعة لموائد سلطانه »<sup>(١)</sup> والثاني تقليد الغالب للمغلوب : « وأهل الملك والسلطان اذا استولوا على الدولة والامر فلا بد وأن يفزعوا الى عوائده من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا ينفلوا عوائده جيلهم مع ذلك »<sup>(٢)</sup> . وأما الثالث فهو عكس الثاني أى تقليد المغلوب الغالب : « ترى المغلوب أبداً يتشبه بالغالب في ملبوسه ومركته وسلامه في آتخاذها وأشكالها بل وفي سائر أحواله »<sup>(٣)</sup>

على أن التقليد يبدأ بحدوث التغييرات اذ يضطر المقلد أن يترك بعض العادات ليعتمد غيرها فتصبح هذه التغييرات بمرور الزمن مشابهات بين المقلد ومن اقتدى به

فهل يجب أن نستنتج من كلام ابن خلدون عن تأثير التقليد في المجتمع أن هناك شيئاً من المشابهة بينه وبين تارد<sup>(٤)</sup> ؟ الجواب لا . والسبب بسيط جداً فان ابن خلدون لم يضع نظرية للتقليد ، بل هو يقول أنه لم يفعل سوى أن توسع في تفسير مثل مشهور هو : « الناس على دين ملوكهم » ونحن لا نستطيع في الواقع أن نقارن فكرة كهنة شديدة الغموض والاتساع ولم تستوقف أهميتها ابن خلدون بفكرة عظيمة هي انشاء نظرية منظمة

٣ - قانون التباين : — ليس كل المجتمعات مماثلة بصفة مطلقة بل توجد

نهار ير وايل يكر ونجم يغور ونجم يرى \*\*\*

وعلى حالها تدور اليدالي فتحوس لعشر أو سبعة

(١) و (٢) المقدمة من ٢٤ (٣) المقدمة من ١٢٣

(٤) تارد — قوانين التقليد — Les lois de l'imitation

بينها فروق يجب أن يلاحظها المؤرخ : « ومن الغلط الخفي في التواريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام وهو دواء دوى شديد الخفاء إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد ينفطر له إلا الآحاد من أهل الخلية وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحهام لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والازمنة وانتقال من حال إلى حال »<sup>(١)</sup>

وإذا كان قانون التشابه يستند أحياناً إلى المبادئ العقلية وأحياناً إلى الواقع فإن قانون التباين قانون تجربى محض وليس له من أسباب تدخل في حيز الدين أو فيما وراء الطبيعة ، وينسبه ابن خلدون إلى أسباب جغرافية وطبيعية واقتصادية وسياسية ، وبالرغم من توحيد الأرواح واتفاق الأصل يتأثر المجتمع البشري بمؤثرات تبعث إليه الخلاف والتباين

فهناك أولاً تأثير الأقليم الذى يستمسك به ابن خلدون وقد يبالغ في أهميته ، ثم التأثير الجغرافى الذى هو مصدر الخلاف بين أهل البدو وأهل الحضر وبين المجتمعات التى تسكن بالقرب من البحر والتى هي في الداخل بعيدة عنه ، وهناك أيضاً التأثير الاقتصادي فإن المجتمع الذى يعتمد في حياته على الزراعة متمنعاً بالرخاء ليس له نفس الظروف التي تحوط حياة البدو ، وأخيراً يتغير المجتمع تبعاً لشكل الحكومة

يتأثر المجتمع بكل هذه المؤثرات حتى أن معظم الأغلاط التي يرتكبها المؤرخون ترجع إما لجهلهم بهذه العوامل أو لاهامهم تقدير نتائجها والمؤرخ الذى يلم بالقوانين الثلاثة التي ذكرناها بمؤثراتها يكتسب نوعاً من حسن التقدير يستطيع معه أن يحكم على الواقع التاريخية ويستطيع بالخصوص تمييز الحقيقة من الخطأ . ويضرب ابن خلدون نفسه لنا أمثلة من النقد المبني على هذه

القوانين صحيحة في معظمها فما يكذب به مثلاً بطريقة معقوله خرافه بناء الاسكندرية القائلة بأن الاسكندر غاص في البحر في صندوق من الزجاج ليتعرف وجوه الشياطين التي تحول دون بناء المدينة وأنه لما عاد الى سطح البحر أمر بصنع تماثيل لهم نفافوا ورکعوا الى الفرار وتم بناء المدينة بسلام . ومما يلاحظ هنا أنه يذكر ضمن أسباب التكذيب الخطيرة سبباً خاصاً بعقلية عصره وهو أنه يتعمد تثنيل الشياطين لأنها تتشكل بأشكال مختلفة<sup>(١)</sup>

ويحاول ابن خلدون أيضاً أن يبين طبقاً لقانون التشابه عدم صحة الخلاف الذي توهم المؤرخون وجوده بين المصور القدية والمصور الحديث وبالاخص في حجم أجسام البشر في كل العهود ويشرح فكرته بنفس الطريقة التي اتبعها سبنسر في كتاب التربية أي يتخذ من الآثار المادية التي بقيت لنا من حياة القدماء دليلاً على أنهم لم يختلفوا من حيث الخلقة في شيء عنه وعن معاصريه ويقول أن مساكنهم وأبواب مداشرهم تشبه مساكننا وأبوابنا فلسنا نفهم اذاً كيف كانوا أضخم منا وأقوى . وقد بحث ابن خلدون أسباب ذلك الرأي الخاطئ فوجد أن معظم رواة السيرة ضلوا كثيراً في تقدير سير الخلقة اذ توهموا أنهم في عصر انحطاط وأن القدماء كانوا أقوى منهم وأطول أعماراً . وقعوا في هذا الخطأ حينما شاهدوا اعظمية الآثار القدية ولم يذكروا أن القوى البشرية قد استعانت في اقامتها بالآلات وأن بناءها كان يشغل عدة أجيال

وفي مناسبة أخرى يطبق ابن خلدون قانون التباين فهو يكذب الخرافه القائلة بأن الزوج أولاد حام اسودت ألواهم لأن نوحًا في ساعة حقد على حام دعا الله أن يسود جلدته وجلد عقبه وان يجعلهما عبيداً لولد أخيه . ويقول ان سبب سواد الزوج يرجع الى الجو وأن المؤرخين لم يميزوا الفروق بين الاقاليم الحارة والباردة بل قرأوا في التوراة أن حاماً هو أبو الزوج فاعتقدوا أن سواد جلودهم سببه لعنة نوح ، وانما نعرف بالاختبار أن أبيض يسكن بلاد الزوج يسمى لونه وينتهي الامر

بأن تصبح ذريته من السود في حين أن السود اذا سكنوا الافاليم المعتدلة أشرقت  
ألوانهم وانتهت بالتحول الى البياض

على أن ابن خلدون لا يراعي دائما الدقة التامة في تطبيق طريقته أو هو  
بعبرة أخرى لا يستطيع أن يقاوم عوامل أخرى تؤثر فيه أينما تأثير ، فهو أحياناً  
يتأثر بالدين الذي كان فعله في تلك الروح أبلغ من فعل التربية والبيئة حيث كان  
في ذلك العصر يأخذ بناصية أوسع الاذهان حرية وأوفرها تسامحاً . فشلا نراه  
بحاول أن ينقد المؤرخين الذين طعنوا في نسب الفاطميين خلفاء مصر وأفريقية  
الشمالية والأدارسة أمراء مراكش ، فالنسب هو الذي يربط هاتين الاسرتين  
بنسب النبي (صلعم) وابن خلدون ينسب التحرير في حقيقة هذا النسب الى  
غيره العباسيين خلفاء بغداد ويقول أنه لو كان مؤسسا هاتين الاسرتين كاذبين  
ما استطاعا أن يقهران خصومهما وإن يشيدا ملوكهما والكذب قصير الامد وقد لعن  
الله الكاذبين ووعد بفضح خبائثهم . ثم يختتم دفاعه عن الفاطميين والأدارسة  
بقوله «جادلت عنهم في الحياة الدنيا وأرجو أن يجادلوا عن يوم القيمة »<sup>(١)</sup>

وأحياناً يتأثر ابن خلدون بعامل المصلحة الشخصية فيجحيد عن طريقته فهو  
قد عاش في ظل دولة الموحدين وسعى في نيل رضاهم بمحاولته أن يثبتت صحة  
نسب زعم مؤسس هذه الاسرة أنه يصله بالنبي (صلعم) . ولم يستند في تلك  
المحاولة الى بحث علمي ولا الى رواية بل الى تخيلات تذهب أحياناً مذهب  
الاغراق والغرابة فشلا توفى مؤسس دولة الادارسة براكس دون عقب ولكن  
لم تمض على وفاته بضعة أشهر حتى أُبرزت زوجته وهي من البربر الى الجيش طفلاً  
قالت أنه ابن ادريس مؤسس الدولة المذكورة ، وابن خلدون يؤيد صحة هذا  
الزعم قائلاً أن السنة أقرت صحة النسب للاولاد الذين يولدون من الزواج  
« وادريس ولد على فراش أبيه والولد لفراش »<sup>(٢)</sup>

وإذا ما عرضت لابن خلدون فرصة نقد مسألة واهية الأساس فقد يغفلها  
اما قصدأً او اهمالاً فلن ذلك خبر ارسال الخليفة العباسى (المتضى) الى حاكم  
برقة رسالة بالقبض على عبيد الله المهدى مؤسس الدولة الفاطمية حينما فر الى  
أفريقية، فكان بوضع ابن خلدون أن يبحث عن تلك الرسالة وأن يمحضها ولكننه  
لم يفكر في ذلك بل قنع بأن ذكر أن الخليفة العباسى أرسل أمراً بالقبض على  
الهارب ليثبت أن ذلك الهارب من اعقاب النبي ويقول أنه لو لم يكن كذلك لما  
اهتم الخليفة بشأنه<sup>(1)</sup>

بل ان ابن خلدون يزج نcede أحياناً بسذاجة تدعوه الى الضحك فهو يكذب  
متلاً أن الخليفة هرون الرشيد كان يشرب الخمر لانه كان جم الورع يصلى مائة  
ركعة في اليوم ولانه كان يغزو عاماً ويحج عاماً<sup>(٢)</sup>

وبعد فما قيمة طريقة ابن خلدون التاريخية ؟ قلنا في مبدأ هذا الفصل أن المسألة الأساسية في التاريخ قد فاتته فهو لا يعني بالبحث عن المصادر ولا ينحصّرها مع أن ذلك أول ما يجب على المؤرخ ولا يتم لشكل الذي يجب أن يعرض به المؤرخ الواقع بعد استيفاءها مع ما لذلك من كبرى أهمية . بل هو يحاول بالخصوص أن يتأنّى الواقع المستكشّفة في نوع من الفلسفة موضوعها المجتمع البشري . على أن تلك الفلسفة ليست أو على الأقل لا يجب أن تكون من مشتملات التاريخ فقط . قلنا أن غاية التاريخ كما نفهمه اليوم هي تقرير الحوادث الماضية بالاعتماد على المصادر وذلك علم ایضاً . وليس معنى هذا أن فلسفة التاريخ لم توجد قط أو أنه لا محل لوجودها كما يقول بذلك كثير من مؤرخي العصر الحديث بل نريد أن نقول فقط أنه اذا كانت تلك الفلسفة قد وجدت أو أنها اذا وجدت يوماً ما فلا يجب أن تكون جزءاً من التاريخ . وإذا كانت بطبعيتها في حاجة الى التاريخ

(١) المقدمة من ١٨  
 (٢) المقدمة من ١٤

لأنها تستند إلى الواقع التاريخية فلنسنا نفهم كيف يمكن استخدامها في شرح التاريخ وعلى هذا فإن طريقة ابن خلدون التاريخية خاطئة من أساسها . هو يرى أن التاريخ بحث اجتماعي ونحوه لكتابته وفهمه معرفة المجتمع البشري . وكيف يدرس المجتمع البشري ؟ بالتاريخ الذي هو ملاحظة سطحية لواقع ؟ أم بالاستعانة بعلم آخر يتكون من ملاحظتها بطريق مباشر ؟ يجيب ابن خلدون أن الوسيلة هي الطريقة الأولى ولكن كيف يمكن الخروج من هذا الدور ؟ انه لا يحاول ذلك ولو أنه حاول لما استطاع الفوز

على أنه اذا كان ابن خلدون لم يفلح في تقرير طريقة تاريخية نابعة فانه من الحق أيضاً أنه ابتدعها وشرح فيها أفكاراً واضحة وصادقة جداً في كثير من المواطن . وليس من غایتنا أن نبين أن ابن خلدون قد نجح فيما أراد ولكننا نريد أن نشرح ماذا اعمل وأن نحاول فهمه وأن نبحث عما استكشف من جديد وعميق في طائفة من المسائل بقيمة شديدة النقص حتى عصره

## الفصل الثالث

(١) اياضاح الغرض من المقدمة (٢) المباحث الاجتماعية قبل ابن خلدون (٣) فهمه للمجتمع ودرسه له (٤) المقدمة وعلم الاجتماع

- ١ -

اذا كان ابن خلدون يرى أنه يجب أن لا تكون للتاريخ سوى غاية واحدة هي أن تشرح بواسطة القصص تطورات المجتمع البشري في أدواره وأشكاله المختلفة فمن الضروري أن نبدأ بدرس القوانين التي يحدث التطور طبقا لها لأن ابن خلدون لا يقبل كارأينا أن يسلم بأن الحوادث تتعاقب مصادفة دون انتظام بل يقرر أن هنالك قوانين تسير الحركة الاجتماعية، وأنه يجب البحث عن تلك القوانين يدرس المجتمع في نفسه. ذلك الدرس هو موضوع علم مستقل (Sui generis) يسميه ابن خلدون «علم العمران»

ولا ينظر ابن خلدون نظرة مستقلة الى كل ظاهرة من الظواهر التي تحدث في المجتمع ولا يبحث عن احداها مستقلة عن الأخرى لانه يرى انها تكون كلًا تهاسك اجزاءه وتنفاعل ، فضلا عن أن هذا الكل يخضع لمؤثرات بعيدة جدا عن جوهر المجتمع ولكنها تؤثر فيه تأثيراً عظيماً

واذا فتحنا أمام مجموعتين مختلفتين من القوانين ترتبط احدهما بظواهر اجتماعية بمعنى أن وجودها مترب على المجتمع ولا توجد اذا لم يوجد المجتمع ذاته، والآخرى مستقلة عنه تمام الاستقلال وترتبط بظواهر طبيعية محضة . فانتقال البدو مثلا الى حالة القرار والانتظام ظاهرة لا يمكن حدوثها خارجا عن المجتمع ، ومن الممكن

أن نسمى القوانين التي يتم بها حدوث تلك الظاهرة قوانين اجتماعية . أما الظواهر الجوية فلا تتوقف مطلقاً على المجتمع ولكنها تؤثر فيه طبقاً لقوانين معينة لا يترتب وجودها عليه

ولا تعمل هاتان المجموعتان في المجتمع مستقلة أحدهما عن الأخرى ، ولا توجدان معاً فقط بل تتزوج مؤثراتهما وتتحدأ أيضاً بحيث أن حادثاً اجتماعياً يbedo لنا عند مشاهدته شدید التعميق . وليس تفهّم الحادث إلا أن نحمله وان نحاول أن نستخلص منه الأسباب المتعددة المختلفة

اذًا فالغرض من مقدمة ابن خلدون هو شرح هذه القوانين وتقرير الطرق التي تؤثر بها في المجتمع حتى يمكن بذلك فهم التاريخ فيما صحيحاً

يؤكد ابن خلدون أن العلم الذي وضعه علم مستقل ( *Sui generis* ) لأن له على حسب المنطق العربي الخواص الحقيقة للعلم المستقل . فله موضوع خاص ، وله مسائله ، وله غايته . ويحاول ابن خلدون أن يميزه عن بعض العلوم التي كانت معروفة قبله والتي قد ترتبط به وهي المنطق والبلاغة والسياسة . ويقول ان بعض المسائل التي يبحث عنها ذلك العلم درست في علوم أخرى ، ولكنها لم تدرس بنفس الطريقة ولا لنفس الغاية . فاصول الفقه تعرض لغة لا على أنها ظاهرة اجتماعية أو بقصد ايضاح التاريخ ولكن باعتبارها مسألة دينية ولأجل شرح القواعد التي يجب بقتضاها فهم القرآن . ويبحث علم الكلام عن ضرورة وجود الحكومة ولكن ذلك نتيجة طبيعية لكون الخلافة نظاماً دينياً . أما أنها في الوقت ذاته شكل من اشكال الحكومة وان الحكومة ظاهرة اجتماعية فذلك مالا يعني به علماء الكلام

اذًا فإن ابن خلدون يعتقد بحق أنه أول من ابتدع ذلك العلم وأول من شرحه ،

وهو خور بذلك ، وآخر افتخاراً بما بدأ له من أن ذلك العلم يفيـد في درس التاريخ فائدة مباشرة محققة ، بل هو يقرر أنه ضروري لذلك الدرس

على أنه يسلم بأنه قد وجدت قبل المدنية العربية مدنیات أخرى هي المصرية والأشورية والفارسية واليونانية والرومانية . وإذا كان ابن خلدون على يقين من أن عربياً لم تطرق ذهنه فكرة هذا العلم بل إذا كان يعتقد أن بوعه أن يؤكـد أنها لم تدر بخلد يوناني لأن العلوم اليونانية على قوله كانت معروفة من ترجمة العهد العباسى فإنه ليس من الحقـق أن مفكـرين آخرين من قدماء المصريـين أو الأشـوريـين أو الفارسـيين لم يحاولوا هذا الدرس ، ويقول أن شيئاً من هذه المدنـيات لم يصل إلى العرب ويزعم بلا دليل أنه منذ الفتح الإسلامي لفارس أمر الخليفة عمر باتلاف دور الكتب جميعها بيد أن ذلك ليس من الحقـق ، ونحن نعتقد أن تلك القصـة كقصـة احرـاق مكتـبة الاسـكـنـدرـيـة بأـمـرـ عـمرـ خـراـفـةـ اثـبـتـ المستـشـرـقـونـ سـخـفـهاـ نـهـائـياـ وـيـخـطـيءـ ابنـ خـلـدونـ فـيـ اعتـقادـهـ أنـ العـربـ تـرـجـمـواـ مـعـظـمـ الفلـسـفـةـ اليـونـانـيـةـ فـهـمـ فـيـ الـوـاقـعـ لـمـ يـعـرـفـواـ مـنـهـاـ سـوىـ مـبـاحـثـ ماـورـاءـ الطـبـيـعـةـ وـالـمـنـطـقـ وـالـفـلـاكـ وـالـعـدـدـ وـالـهـنـدـسـةـ وـالـطـبـيـعـةـ وـقـلـيلـاـ مـنـ الـاخـلـاقـ بـلـ لـقـدـ عـرـفـواـ ذـلـكـ بـطـرـيقـةـ شـدـيـدـةـ النـفـصـ ، وـبـقـىـ قـسـمـ الـفـلـسـفـةـ اليـونـانـيـةـ الـذـىـ يـقـارـبـ عـمـلـ ابنـ خـلـدونـ مـجـهـوـلاـ نـهـمـ تـامـ الجـهـلـ ، وـلـقـدـ خـدـعـ ابنـ خـلـدونـ كـتـابـ عنـوانـهـ «ـ اـسـيـاسـةـ »ـ مـنـسـوبـ لـأـرـسـطـوـ فـحـلـهـ عـلـىـ أـنـ يـسـكـرـ تـعـقـيـدـ اـرـسـطـوـ فـيـ ذـلـكـ الـعـلـمـ . وـهـوـ كـتـابـ مـلـوـهـ نـصـائحـ وـحـكـمـ سـيـاسـيـةـ كـتـبـتـ بـأـسـلـوبـ شـرـقـيـ وـبـالـأـخـصـ فـارـسـيـ وـهـنـدـيـ . وـقـدـ اـسـتـخـرـجـ ابنـ خـلـدونـ مـنـهـ فـقـرـةـ وـنـقـدـهـ بـسـخـرـيـةـ مـعـ انـهـ لـيـسـ مـنـ مـؤـلـفـ اـرـسـطـوـ وـلـاـ تـنـفـقـ مـعـ عـبـرـيـتـهـ (١) بـيـدـ أـنـهـ يـعـرـفـ فـيـ مـكـانـ آـخـرـ بـهـنـاسـبـةـ الـكـلـامـ عـلـىـ نـظـرـيـةـ أـحـصـاءـ تـطبـقـ فـيـ عـلـومـ مـدارـكـ الغـيـبـ جـاءـ ذـكـرـهـ فـيـ هـذـاـ الـكـيـتـابـ باـسـتـحـالـةـ نـسـبـهـ اـرـسـطـوـ لـاـ اـحـتوـهـ مـنـ

« الآراء البعيدة عن التحقيق والبرهان »<sup>(١)</sup>. ولم يعرف العرب « الجمهورية » و « القوانين » لافلاطون ولا « السياسة » لارسطو ولم تصلهم سوى بعض الحكم السياسية أخذت من هنا وهنالك دون قاعدة ما وربما وصلتهم بعض رسائل كتبها ارسطو الاسكندر . أما الانظمة اليونانية فكانت في الحقيقة مخالف الانظمة العربية في مبادئها واسكالها مخالفة كبيرة ، ولذلك لم يعن خلفاء العباسيين باذاعتها بين رعاياهم . ونفس الاسباب السياسية والدينية التي منعت العرب من ترجمة الآداب اليونانية المغرقة في الوثنية هي التي منعتهم من ترجمة الكتب السياسية فلم يترجموا الفلسفة اليونانية الا سدا حاجات دينية وعلمية . أما وجة الدين والسياسة والآداب فقد اعتقاد العرب انها كاملة لديهم ولم يروا أنفسهم محتاجين فيها الى أية معونة أجنبية

على أن ابن خلدون قد خدع في تقدير قيمة الميراث العقلى الذى خلفه الشرق القديم . ونحن نعرف الآن بالتقريباً ما هو ذلك الميراث مما شرحه مؤرخو اليونان والرومان وعلماء الآثار المحدثين ، ونستطيع أن نؤكّد لابن خلدون أن شرقاً لم يسبقها . وهو يختفي ، أيضاً في اعتقاده بأن العرب لم يعرفوا شيئاً من الحضارة الشرقية فن المعروف جداً تأثير شعوب المشرق ولا سيما الهند وفارس في التنجيم والعدد مثلاً . وكذلك ليست السياسة الاسلامية في عهد العباسيين في معظمها الا صورة تكاد تكون طبقاً لاصل سياسة الدولة الساسانية . كان خلفاء العباسيين عرباً يستمسكون بالحافظة على كثير من التقاليد القومية الدينية بنوع خاص . ولكن ليس للعرب في السياسة ماض باهر فقد كانوا يجهلون نظم البلاط ورسومه تمام الجهل . وقد كان وزراء العباسيين في القرن الثالث جميعاً من الفرس فنقلوا تقاليدهم وعاداتهم إلى البلاط الاسلامي . وكذلك عكف بعض الفرس

المستعربين على تعریب الامثال والحكم الفارسية واستظلوا بمحابیة الوزراء في نشرها في العالم الاسلامي حتى صارت قاعدة لكل طریقة سیاسیة<sup>(١)</sup>

وأول هؤلاء المترجمين وأهمهم هو ابن المفع ( المتوفى سنة ٧٥٧ م ) الذي بدأ بترجمة قصص بيدبها السیاسیة الخلقدیة المعروفة باسم کیلله ودمته ثم كتب عدة رسائل تحتوى على نصائح للسلطان ذاته ولأکبار البلاط . وعرب أيضاً منذ بدأ القرن الثالث الهجری كتاب فارسي لا يعرف مؤلفه اسمه « التاج » وهو أيضاً مجموعة أمثال سیاسیة مشروحة باخلاق الملوك والوزراء والکهان الساسانيین . ونجد في كتاب ابن قتيبة ( الذي عاش في نهاية القرن الثالث ) المسمى « عيون الاخبار » كتاباً كاملاً تترزج فيه القواعد السیاسیة القديمة العربية والقواعد الفارسیة ، وكذلك يوجد كتاب اسمه « اخلاق الملوك » كتب بلا ريب في النصف الاول من القرن الثالث وان كنا لا نعرف للآن مؤلفه بالضبط<sup>(٢)</sup> ، هذا الكتاب يحتوى على تاريخ للبلاط في الدول الساسانية والأموية والعباسية . ولم يقتصر انتشار تلك السیاسة الفارسیة على المشرق بل اخترق كل العالم الاسلامي حتى اسبانيا فنجد في كتاب العقد الفريد الشهير فصلاً طويلاً عن الخلق الذي يجب أن يتخلق به السلطان وحاشيته ، وقد كتب هذا المؤلف في القرن الرابع للهجرة وعاش مؤلفه ابن عبد رب ( ٩٤٠ - ٨٦٠ م ) في بلاط أجداد ابن خلدون

بيد أنه كانت تعرف عند العرب آراء سیاسیة أخرى غير الآراء الفارسیة

(١) جاء في كتاب الأغاني ان الوزير جمفر البرمکی أعطی عشرة آلاف دینار للكاتب ابن عبد الحمید الكاتب لانه نظم قصص بيدبها

(٢) أحضر سعادة احمد زکی باشا اخيراً الى القاهرة نسخة من هذا الكتاب مأخوذه عن عدة مخطوطات وجدتها بالاستانة وفيها ينسب الكتاب الى الجاحظ . على ان ارى ان الاصح ان ينسب الى معاصر للجاحظ هو محمد بن الحارث التغلبي فان المسعودی في مقدمة مروج الذهب يذكر الكتاب وينسبه الى ذلك المؤلف وانه اهداه الى الوزیر الفتح بن خاقان . وهذا الاهداء من ذكر في مخطوطات زکی باشا فضلاً عن ان اسلوب الكتاب مختلف عن اسلوب الجاحظ

بل لقد عرفوا بعض الآراء اليونانية التي نقلت إليهم بواسطة مؤلفات لها بارسطو علائق صحيحة إلى حد ما ومنها الوصية الشهيرة التي قيل أن ارسطو أسدتها إلى الاسكندر وخلاصتها أنه يجب تقسيم الرعية إلى أقسام مختلفة وعلى السلطان أن يحترم الطبقة العليا بل عليه أن يستشيرها أيضاً . وكذلك شرحوا طريقة فرض الضرائب ، وطرائق الحروب ، ومعاملة العدو ، وكل ذلك دون أن يصلوا إلى اعتبار السياسة علمًا بمعنى الكلمة

وقد كانت السياسة عند العرب حتى عصر ابن خلدون تنقسم إلى ثلاثة أقسام مختلفة يمكن تسمية أولها بالخلقى وموضعه تحديد العلاقة بين السلطان والرعية ، وقد تناولت شرحه المؤلفات التي ذكرناها . والثانى عملى ويحدد تصرف الحكومة نحو الأفراد فيما يتعلق بالمسائل العامة ، ويكون جزءاً من التشريع . والثالث نظري وينتخص بنظام الخلافة ، وضرورتها ، وأساسها من الدين والعقل ، ومختلف آراء المسلمين في وراثة السلطة وأسرة الخلفاء ، واحتمال وجود خليفتين ، ويكون كل ذلك جزءاً من علم الكلام . وابن خلدون ليس أول من استطاع أن يستخلص السياسة من الاعتبارات الدينية فقط بل هو أول من استطاع كذلك أن يشرحها بطريقة أصح من الوجهة العلمية ولغاية ليست عملية من وجهة ما

ولو أن ابن خلدون لم يزد على أن جعل السياسة موضوعاً لعلم نظرى لكن شأنه أقل بكثير من ارسطو وأفلاطون اذ لم يكن له رسوخهما من جهة ، ولم يعرف من جهة أخرى الاشكالا واحداً للحكومة ، هو شكل الحكومة المطلقة الذى يختلف كثيراً عن النظم اليونانية ، والذى لا يحمل تشابهه واطلاقه المحقق على مثل هذه المناقشات العميقية التى انتجهما أنظمة المدن اليونانية . على أنه لا يريد أن يوضح كيف تنقلب الارستقراطية إلى طغيان كما فعل ارسطو أو يشرح فكرة المثل الاعلى للجمهورية كما شرحها أفلاطون ، فهو يرمى إلى غاية أوسع بكثير من ذلك . يريد ابن خلدون أن يشرح تاريخ الإنسانية بأوسع معانى الكلمة وفي هذا تتفوق فكرته الاجتماعية

تفوقاً كبيراً على فكرة ارسطو وأفلاطون ومن باب أولى على فكرة مؤرخي المصر القديم . بل أن طرائفه ترجع بنوع خاص إلى أنه كان يجهل تمام الجهل نظريات اليونان والروماني السياسية بل تاريخ هذين الشعوبين وتاريخ مدنهمما . على أن مذهبها يشوبه كثير من آثار ذلك الجهل لانه يضطره إلى أن يحصر خبرته في دائرة معينة هي العالم الإسلامي

واذا كنا قد عرضنا لذكر المباحث السياسية التي وجدت من قبل ابن خلدون ولذكر ما كان بوسمه أن يعرفه منها فذلك لأن السياسة في مؤلفه هي المادة الوحيدة التي درست قبله ولأنه هو نفسه يهتم بالكلام على الفارق بين المباحث السياسية في عصر أسلافه وفي عصره

على أنه يجب ألا نستنتج من كل ذلك أن ابن خلدون قد استخرج سياساته الاجتماعية من العدم أو أنه أوحثها إليه عبقرية خارقة . ولئن لم يع الأقدمون فلسفة اجتماعية بهذه الغزارة فإن السبب الجوهرى في ذلك هو بلا ريب نقص معارفهم العامة عن الخلائق . فقد كان من الضروري الالام بعلوم مختلفة والوقوف بأوسع مما عرف الأقدمون على نظريات تاريخية جغرافية درست ووضعت على شكل دائرة معارف حتى يمكن الاستعانة بمجموعة ملاحظات شاسعة كهذه على وضع فلسفة عامة عن المجتمع البشري

ولقد أخذت تلك المعارف الواسعة تظهر في مصر في عصر ابن خلدون بالضبط والواقع أنه منذ القرن السابع للهجرة ولد بمصر ذلك الميل نحو التعليم العام . وزرى لأول مرة في التاريخ الإسلامي مؤلفا هو النويري ( المتوفى سنة ١٣٣٢ م ) يحاول أن يشرح كل المعارف التي عرفت حتى عصره من أدبية وعلمية وتاريخية وجغرافية بل خرافية أيضاً وذلك في مؤلف واحد ذي ثلاثة مجلداً . وقد استمر ذلك الميل يتقى بمصر لا في المعارف العامة فقط بل نحو التخصص أيضاً في القرنين الثامن والتاسع فترى نوعاً من دائرة معارف جغرافية في كتاب ذي اثنين

وثلاثين مجلداً وضعه العمرى (١٣٠١ - ١٣٤٨ م) في الجغرافية العامة وفي مؤلف آخر وضعه القلقشندي عن الأنظمة المختلفة لعالم الإسلام وفي غيرها . وقد استطاع العلماء أن يقوموا بلاحظات أعم وأوسع بالرجوع إلى هذه الموسوعات اذ وجدوا فيها من المواد المختلفة ما ساعدتهم على درس الشعوب والبلدان المختلفة التي عرفت حتى عصرهم

ومن الحتى مل جدأً أن هذه الموسوعات كانت عوناً لابن خلدون في توسيع فكرته الجوهرية ودعمها . قد يقال ان ابن خلدون كتب مقدمته في إفريقيا أى قبل سفره إلى مصر ولكن من المحقق ان العلاقة المستمرة التي كانت بين مصر وأفريقيا وكذلك بين مصر وأسبانيا المسلمة مكنته من الوقوف على النهضة العقلية بمصر والدليل على ذلك انه يذكر في فصل من مقدمته على النحو نحو يا مصر يا عاش في عصره ويقول انه الف أحسن الكتب في تلك المادة ، ذلك إلى ان المدة الطويلة التي أقامها في مصر لم تخلي من تأثير هام في مقدمته ومؤلفه التاريخي وهو ما ي قوله في خطبته . الواقع انه في هاتيك العصور التي كانت لا تحصل المعرف فيها الا ببطء نظراً لأنعدام الوسائل العملية لم يكن باستطاعة رجل يضارع ابن خلدون في ذكائه ويفوقه في النشاط أن يجيد بنفسه درس جميع فروع العلوم الإسلامية . وهذا هو السبب في اننا لا نجد في التاريخ الإسلامي حتى مبدأ القرن السابع الا علماء اخصائيين ، فإذا اعترض علينا بالجاحظ — وامله الرجل الوحيد الذي تزود بالمعرف العامة والذي يحدث عن كل شيء عرف في القرن الثالث — أجبنا بان الجاحظ كان يعيش في بغداد التي كانت عندها مركز النهضة العقلية لا في العالم الإسلامي وحده بل في العالم بأسره وان الجاحظ لم يتبع بعد الا في الأدب والتوحيد والدين

— ٣ —

ان ابن خلدون أول فيلسوف اتخذ من المجتمع موضوعاً لعلم مستقل (Sui generis) ولكن انجتهد في أن نحدد بالضبط طبيعة هذا العلم وشكاه لنلم بعمران التقدم الحقيقى الذى أحرزه فى تلك المادة وانتساع بادىء كيف ينظر ابن خلدون الى المجتمع

نرى من قراءة المقدمة انه لا يشير الا الى شكل اجتماعي واحد هو الدولة المنظمة التي يسميهما أحياناً بالشعب وأحياناً بالأمة . وهو يجهد في أن يدرس أطوارها المختلفة ونشأتها وكيفية تقدمها وعلوها حتى الندوة ثم انحطاطها الذى يعقب ذلك مباشرة . وهو لا يكتفى بشرح هاته التطورات المتواترة وقوانينها بل يحاول فوق ذلك أن يفرق بين الظواهر الاجتماعية التي تقرن بها بمقارنات بينها توضح مسبباتها ونتائجها . والظاهر انه لم يلاحظ أهمية أى شكل اجتماعي آخر فانه مثلاً لم يعن قط بان يبحث عن الخواص المميزة لجماعات عديدة عاشت بالقرب منه ولعب بعضها دوراً كبيراً . تلك هي الجماعات الروحية مثل الصوفية الذين توصلوا الى أن يغيروا فكرة العبادة عند سواد المسلمين وعلماء الدين ، اوئلك العلماء الذين حصروا أصول الاسلام في حدود لا يمكن اقتحامها . ولقد نشأت منذ القرن الثاني في قلب الدولة الاسلامية السکری عدّة جماعات خاصة شديدة التباهي فنها الدينية والسياسية ومنها ما ضم أحراز المفكرين

واذا أردنا أن نفهم جيداً تاريخ الدولة الاسلامية أو تاريخ أفريقية الشمالية ذاتها في عهد العباسين فمن الضروري ان نقدر طبيعة هذه الجماعات ونفوذها بل يجب لأجل أن نفهم تطور الاسلام من الوجهة الدينية المختصة أن ندرس عدة من المذاهب الدينية والفقهية التي كان كل منها يكون جماعة مستقلة ذات خواص واضحة لا يمكن الاغفاء عن أهميتها

ويرجع كثيرون من اغلاط ابن خلدون التاريخية الى انه اغضى تام الاغضاء عن العمل الحاسم لهذه الجماعات وليس ذلك بجهل بوجودها فانه يذكرها في عدة مواضع ولكن لا انه لم يشعر بتأثيرها في التاريخ السياسي الذي اخذه موضوعا لبحثه. كانت الغاية الجوهرية التي ارتسما تحقيقها هي أن يدرس التاريخ جيداً ، والتاريخ في رأيه ورأى جميع اسلافه هو خاصة سرد الحوادث السياسية

ذلك هو سبب انخاذ المجتمع السياسي موضوعا لدرس تهيدى للتاريخ فقد بدا له أنه هو الوسط الحقيقي الذي تولد فيه هذه الحوادث وتنمو وأنه يحتوى على مؤشراتها الحقيقية . فهو مثلا يهتم بالقبيلة البدوية لأنها في رأيه أصل كل دولة ، تدفعها حياة القناعة والخشونة والمصببة التي تهدى بها بقوتها الى الفتح وتسبغ عليها الى حين ما سلطتها لا يشوبها الاستبداد ، ثم تنعم في الترف فتفقد المصببة وتصير الى الاستبداد ثم الى الاضمحلال : تلك هي ذروة عمل ابن خلدون اذا صحت التسمية : وإذا ما فهمنا تلك الا دوراً جيداً وأمكننا أن نعرف الاسباب المتحدة والدائمة التي تقضى دائماً الى نتائج واحدة وكيف أن التاريخ بذلك يعيد نفسه في كل مكان وزمان استطعنا أن نفهم التاريخ وأن نكتبه

هذا هو السبب في أن ذلك البحث الاجتماعي لم يعمل لذاته ومع أن ابن خلدون يعتبره مستقلا ( *Sui generis* ) فإنه يعترف بأنه ليس تام الاستقلال وأنه ليس همة من باعث لوجوده الا ايضاح الواقع التاريخية وتحقيقها فهو علم اضافي . ودرس المجتمع لا يغنى الى نتائج ذات قيمة في نفسها تقنع المذهب الذي يعنى بها . وقد سبق أن نقلنا تلك الفقرة الواضحة لابن خلدون : « وهذا ( العلم ) إنما عمرته في الاخبار فقط كما رأيت وإن كانت مسائله في ذاتها واحتراصها شريفة لكن عمرته تصحيح الاخبار وهي ضعيفة »<sup>(١)</sup>

والظاهر أنه لم تكن ابن خلدون فكرة واضحة عن المجتمع تتميز بوجه خاص عن فكرته عن الفرد . ومع أنه يقرر أن المجتمع السياسي ليس متعدد الشكل في كل زمان ومكان فإنه لم يلتفت إلى أن ذلك المجتمع قد يتميز تميّزاً تماماً مختلفاً لتمييز الفرد وأن له وجوداً ثابتاً وحقيقة غير الحقيقة الفردية . وهو لاجل أن يدرس المجتمع يعتمد على درس الفرد وبالخصوص على درس النظريات التي جاءت بها مباحث ماوراء الطبيعة والمباحث الكلامية عن الروح البشرية . وإذا فليس علينا لأجل أن نفهم المجتمع إلا أن نطبق عليه قوانين علم النفس الفردي إذ ليست أفكاره إلا مجموعة لافكار كل انسان وليس أعماله إلا نتنة للجهود التي يقوم بها كل فرد ليصل إلى غاية واحدة . والذكاء الفردي كما نرى هو الذي يعتمد به والذي يسيطر على شطر عظيم من الحركة الاجتماعية بل إن الطريقة التي تنمو بها الدولة تشبه تلك التي ينمو بها الفرد حتى ان ابن خلدون كثيراً ما يشبه الدولة بالفرد فالدولة كالإنسان تولد وتنمو وتموت ، ولحياتها حدود معينة كحياة الإنسان ، هذا فضلاً عن أن تطورات حياتها هي نفس تطورات الحياة الفردية ، فلهما طفولتها إذ تكون ذات بساطة وخشونة في الأخلاق واذ تقل حاجاتها ، ولها فتوتها اذ تدفعها قواها النامية الى الفتح ، ثم لها نضجتها اذ تتدبر شؤونها وتتجدد اطاعتها . ثم يعقب ذلك دور الاضمحلال . وفي أساس كل مجتمع توجد الرغبة الفردية في الحياة وفي المحافظة عليها وذلك هو السبب الحقيقي في تكوينه

ولا ريب أن القول بأن المجتمع طائفة افراد لا يسبغ عليهم انتظامهم في سلك الجماعة أية خاصة لم توجد فيهم من قبل رأى جم البساطة والخطأ . ومع ذلك فهو كل ما يتفق مع العقل المتأثر بما وراء الطبيعة لدى المسلمين الذين يرون أن المجتمع لا يوجد له لذاته ، وهو يتفق أيضاً مع فهم شعوب شمال إفريقيا التي كانت في منتهى الانحطاط في عصر ابن خلدون والتي لم تؤلف مجتمعاً متماسكاً بمعنى الكلمة ، فقد كان مجتمعها يلوح مختلاً لا وحدة له ولا ثبات ، تتقاذفه جميع المطامع الفردية . فاذا لم

ندرس المجتمعات المنظمة التي عاشت في قلب الدولة الإسلامية وإذا لم نلتفت إلى المجتمع السياسي — وذلك مع استثناء القرن الأول للهجرة — فإن المجتمع الإسلامي لا يقدم لنا أية قوة اجتماعية ، فقد كان الخلفاء والملوك والقادات دائمًا (وهو الظاهر بلا ريب) يحكمون ويدبرون العالم الإسلامي كـ بيرون . وإذا كنا في الواقع قد وصلنا اليوم إلى أن نرى في المجتمع استقلالاً حقيقياً فإن ذلك لم يحدث إلا بعد التطور العظيم الذي حملته الحركة الديموقراطية القوية في المصور الحديثة إلى المجتمعات الأوروبية . وهذه الحركة لم توجد في المشرق قط ولا في أيامنا هذه ، فليس غريباً الا تفت نظر ابن خلدون الحقائق الاجتماعية التي نرى اليوم طرائفها وأهميتها

وقد لا تخواطط الطريقة التي اتبعها ابن خلدون في بحثه الاجتماعي من التأثير العظيم لفلسفة ماوراء الطبيعة وعلم الكلام وذلك بالرغم من تفوقها على طرق أسلافه الفلسفية ، وهي طريقة تعتمد في الاستدلال على التجربة كما يقول ابن خلدون في عدة موضع من الخطبة والكتاب الأول ، وهو يستخدمها أحياناً بمحاجة فاسدة تجاهه مثلاً في تأثير الوسط الجغرافي والفرق التي يقررها بين حياة البدو وحياة الحضر صحيحة جداً . على أنه يخطئ كثيراً أيضاً ، وذلك إما لأن دائرة خبرته محدودة جداً أو لأنه لا يستطيع أن يقاوم رغبة التعميم السريع التي امتازت بها عقلية عصره

وعلى ذلك فإن ابن خلدون يترك الطريقة التجريبية أحياناً ليستخدم ماوراء الطبيعة أو الكلام لاسيما فيما يعتقد أنه يخرج تماماً عن دائرة الاختبار ، فالتجربة تريه أن دولة فتية تتفق دائماً زماناً طويلاً في فتح دولة اعتورها الأضليل والكهنـة يقرر من جهة أخرى أن الدولة الإسلامية الناشئة فتحت في ظرف ثلاثة عاماً كل الدولة الفارسية وقسمها كبيراً من دولة الروم ويضطر إلى أن يتوجه إلى علم الكلام ليبرهن أن ذلك الحادث لا يدخل ضمن من يقيمه أذ هو نتيجة معجزة ، ويقرر

ان المعجزة لا تتفق مع قانون العلية لأن علم الكلام يثبت جلياً ان المعجزة ظاهرة واضحة وضرورية اذا ما أرسل الى العالم نبي

ويستخرج ابن خلدون حججه غير مرة مما وراء الطبيعة فكل ما يقول عن الروح البشرية وطريقة ادراكها ليس الا خلاصة ما وراء الطبيعة . ويوجد ميل خاص لذالك الذهن النظري الذي لا يقنع بدرس الطبيعة بل يطمع الى أن يستنبط منها ما وراءها في الفصل الذي يحاول فيه ابن خلدون أن يقرر الفروق التي توجد بين معارف الانسان و المعارف الملائكة

واذاً فالمجتمع في أحد أشكاله فقط ، وكثرها سطحية ، يفهم على أشد الطرق سذاجة ويدرس لاجل التاريخ ، طبقاً لمنهج شديد الاختلال في بعض المواطن ، على انه جم البراعة أيضاً : هذه خلاصة ما تحتويه مقدمة ابن خلدون بصفة عامة . وفي استكشاف هذا الموضوع ومنهج بحثه ما يشهد لاصحابها بطرافة فائقة ويسجل له قدمأً عظيماً في تاريخ الفلسفة الاجتماعية . ونحن نريد أن نثبت ان ابن خلدون اذا لم يكن قد حقق غايته التي طمح اليها من الظفر بفتح كل الواقع التاريخية — وهي غاية لم تتحقق في الواقع الى يومنا — فإنه قد يكون الوحيد الذي استطاع بذلك ورسوخ معرفته الواسعة جداً ، والدقيقة في معظمها — أن يقدم لناريخ العالم الاسلامي شرحاً صادقاً في معظمه

وقد وصل ابن خلدون بذلك الجهد الذي بذله ليشرح التاريخ طبقاً لما اجاد معرفته منه — وهو التاريخ الاسلامي — الى أن يقرر عدة ظواهر اجتماعية اعم من التاريخ الاسلامي وفي الامكان ملاحظتها في كل مكان ، والى أن يضع لامن طريق المصادفة ، ولكن من طريق البحث الحصيف الدقيق أول حجر في أساس الفلسفة الاجتماعية . على انه يشعر من تلقاء نفسه أن تلك الفلسفة لا يمكن أن تكون تامة . ولذلك يرجو من العلماء والناقدین أن يفتغروا له خطأه لأن العلم في بدء نشأته لا ينجو من مواطن العثار والزلل ، وأن يستمرروا في بحثه خاصة ، وان يعملا على اتمامه

قدم ابن خلدون حسبما نعرف من تاريخ الفلسفة حتى القرن الرابع عشر الاول مرة الى الفلسفة موضوعاً جديداً ، فهو قد لاحظ أن مظهراً كاملاً في الحياة البشرية ، خلطه حتى عصره كل فلاسفة اليونان والعرب بباحثة خلقيّة وسياسية ، يستحق أن يعتبر وأن يدرس على حدة ، وحاول أن يظفر بسره

ولكن هل يكفي هذا لأن ننفعه كما فعل جمبوقشن وفيريرو لقب اجتماعي Sociologue وأن نعتبر بمحنة باكرة لما نسميه اليوم علم الاجتماع ؟ انى اعتقد أن ذلك يكون مبالغة كبيرة ، أولاً لأن موضوع بحث ابن خلدون وهو الدولة أضيق من أن يصلح موضوعاً للجتماع ، فهو جزء منه وذلك الجزء أبعد من أن يكون كلامه .  
نعم ان موضوع علم الاجتماع الذى يحتوى كل المظاهر الاجتماعية وما يعتورها من شديد التعقيد أوسع نطاقاً من أن تقتصر صفة التبخر فيه على عالم يدرسه كله ، إنما العالم الاجتماعي هو الذى يدرس طبقاً لمنهج معين واحداً أو طائفه من هذه المظاهر مع كونه يعرف تمام المعرفة إنما ليست الأجزاء من العالم الذى يدرس .  
أما بحث ابن خلدون فلا يمكن اطلاقاً أن يعتبر تخصيصاً اذ انه لم يشعر بأهمية المظاهر الاجتماعية التي لم يدرسها ، ولا يمكن أيضاً أن يعتبر المظهر الاجتماعي الذي اقتصر على ملاحظة مبدأ بحث اجتماعى وذلك لشدة تعقيداته فهو لا يمكن أن يكون نقطة ابتداء العالم الاجتماعي بل هو نقطة انتهاء له كما يقول الاستاذ دوركايم وقد اخطأ الاستاذ فيريرو اذ استنتج أن ابن خلدون عالم اجتماعى لا انه اخند المجتمع موضوعاً لمباحثته . فابن خلدون يعتبر المجتمع موضوعاً للتاريخ أيضاً ، وقد كان قبله موضوعاً للأخلاق ، وهو في عصرنا موضوع لعدة علوم ، ولا يمكن أن يدرس الانسان المجتمع من وجهة معينة ليقال انه يدرس علم الاجتماع اذ يفقد هذا العلم عندئذ صفتة كعلم مستقل ولا يصبح سوى اسم عامض يطلق على كل العلوم الاجتماعية . ليس ثمة ريب في أن ابن خلدون أورد في فرص كثيرة آراء اجتماعية بمعنى الكلمة ، باللغة الصدق والأهمية ، ولكن ألا يوجد في جميع العلوم

الاجتماعية تقريباً أفكار يمكن أن يعني بها علماء الاجتماع ؟ أن آراء ابن خلدون على الاختصار عميقة طريفة ، وقد بدّ كثيراً من خلفائه بمحض أصدق وأنفذ فيها عساها يكون درساً للمجتمع . وليس انتقاداً لقدره أن نقرر ان ما بالمقدمة تلمس اعلم الاجتماع وليس هو العلم نفسه

وليس من السهل مناقشة جبلوشقش فهو يرى اعلم الاجتماع موضوعاً عامضاً جداً بحيث يمكننا أن نعتبر أفلاطون وارسطو أول مؤسسين اعلم الاجتماع لأنهما ابتدعا في السياسة افكارا لا ريب في رسوخها ومتانتها

واذا كان يكفي لدرس الاجتماع على رأى جبلوشقش تفاعل الجماعات البشرية فان مباحث افلاطون وارسطو المستفيضة في تفاعل الديموقرطية والارستوقراطية — هذا التفاعل الذي ينبع اشكال الحكومة المختلفة — قسم من الاجتماع بلا ريب . ولا يدافع جبلوشقش عن نفسه في ذلك فهو يدعم رأيه بمباحث ابن خلدون بل يتافق معه تماماً لان الاجتماع في نظره ليس له سوى غاية واحدة هي شرح تاريخ المجتمع البشري والتکهن بمستقبله الى حد ما ، وهذه هي غاية ابن خلدون ذاتها . بقى أن نعرف أكان ابن خلدون سابقاً لعصره بمرحلة هائلة أم أن جبلوشقش باحث متاخر . الامر الوحيد هو انه اذا اتحدت غایتهما فان أساس نظريتهما يختلف كثيراً . فجميلوشقش يرى ان الحركة الاجتماعية لا تتضح مالم نقر بالاختلاف اصول الاجناس البشرية بادئ بدء في حين أن ابن خلدون لا يلتجأ الى ذلك الافتراض لانه لا يرقى الى أصل الخلائق ويفرق بين قانونين مختلفين (التشابه والتبالين ) يتحكم المجتمع ويكتفيان لا يوضح عواطف الحب والبغضاء لدى المجتمعات البشرية بعضها نحو بعض . وابن خلدون في هذا منطقى جداً فان جبلوشقش اذا كان يستطيع بطريقته أن يشرح نضال البشر فلسنا نتعجب كيف يشرح اتحاد الاجناس وتقاربهما والحقيقة أن رأى ابن خلدون في المجتمع ومنهجه لدرسه لا يضعانه في صفين

علماء الاجتماع الحديثين بل لم يكن ابن خلدون رأى واضح فيما يميز المجتمع من الأفراد ، ومن أسس الاجتماع و جوب تمييز حقيقة اجتماعية والا كان الاجتماع ضرورةً من تعميم علم النفس ليس غير . بل أن كون منهج ابن خلدون لم يتحرر من عادات عصره تحرراً كافياً ليكون علمياً حقيقة وليجعل إلى درجة كافية من الحادث الاجتماعي موضوعاً ، يضع حائلًا بين عمله وبين العلم الحديث . وأخيراً يدرس ابن خلدون المجتمع ليشرح التاريخ وبحسب لأن يوصف الاجتماع بأنه علم أن يكون مسيرةً لا . لا دليل أن التاريخ في حاجة إلى الاجتماع كبعض العلوم الاجتماعية الأخرى وأن هذه العلوم في حاجة إلى التاريخ ، على أنها يجب أن لا تختلط ولا أن يخضع بعضها لبعض اذ توجد حينئذ في دور . وهذا يهم أن نميز بين موضوع التاريخ والمجتمع وغاية كل منها وهما في الواقع متبايان اذ واجب المؤرخ أن يستكشف الواقع الماضي وأن يعرضها بوضوح ، وواجب الاجتماعي أن يلاحظ المجتمع وأن يفهمه في ذاته مسيرةً لا عن علاقاته بالزمن

ويعطي كرامير بحث ابن خلدون اسم « تاريخ الحضارة » ولكننا نرى مما تقدم أن ابن خلدون لم يرد أن يكتب تاريخ الحضارة وأنه لم يكتبه . نعم أنه يشحّن مقدمةً بهـسائل تاريخية ترتبط بالحضارة على أنه لم يذكرها إلا نادياً لنظرياته الفلسفية ، وموضوعه وغايته أهم بكثير مما يعتقد كرامير فهو لم يرد أن يدرس الحضارة فقط بل أراد أن يدرس قوانين التقدم الإنساني بصفة عامة وهذا سميـنا بـجهـته « الفلسفة الاجتماعية » لأن الآراء التي يشرحها ليست موضوعية بدرجة كافية لأن تجعلها علمية ولم تعرـض بالطريقة القصصية التي هي طريقة التاريخ ، هو نوع من التأمل في الحضارة تدعـمه أدلة تاريخية أو غيرها . ليس في وسعنا مثلاً أن نقول أن « روح القوانين » L'esprit des Lois كتاب علمي أو تاريخي بل هو مؤلف فلسفي فإذا نحن رأينا فروق العصر والحضارة والذهن ألفينا تقريباً عظيـماً بين ذلك المؤلف ومـؤلف ابن خلدون

فـالبرنامـج الذي اتبـعـه ابن خلدون في مقدمةـه التي حـاولـنا شـرـحـها ؟ هذا ما سـنـجـتـهدـ في إـيـضاـحـهـ فيما يـليـ من التـحلـيلـ

## الفصل الرابع

### الظواهر المستقلة عن الاجتماع

(١) الأقليم (٢) البيئة الجغرافية (٣) الدين

ليس أدنى إلى المنطق من برنامجه ابن خلدون كما يفرضه فإنه يتبع الترتيب الطبيعي للتقدم الاجتماعي فيبدأ بشرح مدنية الإنسان والقوانين التي تنظم المجتمع والتي هي مستقلة عنه . ثم يتبع المجتمع في تقدمه شارحاً حياة المجتمع البدوي فيحياة المجتمع الحضري فنحو منه على اختلاف ضرورتها ووسائل الارتزاق فيه ثم الفنون والعلوم التي تنشأ فيه . وينفذ ابن خلدون برنامجه الذي رسمه بدقة غير أنه يكاد ينسى النظام تماماً حينما يتناول شرح تفاصيل هذه الأقسام الكثيرة اذ يكتثر من التكرار ويبدأ بشرح المسائل التي كان يجب الانتهاء إليها بحيث أن آراؤه في عدة موضع لا تلاءم بطريقة منطقية في الظاهر على الأقل . وسنحاول أن نشرح أهم هذه الآراء بطريقة منتظمة على قدر الاستطاعة

قلنا في مبدأ الفصل السابق أن ابن خلدون يفرق بين طائفتين من الظواهر التي تقع في المجتمع ؛ الأولى طبيعية مستقلة عن المجتمع ، والآخرى اجتماعية تولد في المجتمع وتستمر على العمل فيه . ويخصص ابن خلدون القسم الأول من مقدمته لتعداد الطائفة الأولى من هذه الظواهر وشرحها

وهو يبدأ ببيان كون مدنية الإنسان ظاهرة ضرورية . وتدليله هو التدليل القديم لفلسفية اليونان والعرب . فالإنسان بطبيعته حيوان مدنى ، والمدنية تتفق

مع الحاجات الطبيعية لعيش وحفظ الحياة . والواقع أن أقل حاجة للانسان تتطلب لسدها كثيرا من الجهد الذى لا يستطيع الانسان أن يقوم بها وحده ، ويقول ابن خلدون أن الله سبحانه وتعالى خلق الانسان وركب بحث لا يكفيه أن يحيى ويبيقى إلا بالغذاء ، الا أن قدرة الفرد من البشر قاصرة عن تحصيل أيسير الاقوات كالنخبة مثلا ، وله به يأكل الحنطة حباً من غير علاج فهو لا يستطيع دون مساعدة غيره أن يحرث الارض ويبذر الحب ثم يحصد الزرع مستعيناً في كل ذلك بالآلات الضرورية لاعمال الفلاحة . والانسان عاجز عن أن يحمي نفسه منفردا من عدوان الوحش المفترسة اذ هو مجرد من كل سلاح طبيعى فلتزمه الاستعانت بأقرانه ليحصل على الاسلحه الصناعية التي يجب أن تسد ما ينقصه من وسائل الدفاع وتلزمه الاستعانت بهم في معظم المعارك التي يجب عليه خوضها<sup>(١)</sup> وقد أورد ابن خلدون ذلك التدليل بسذاجة جمة ، على أن الذى يهم هو أنه يعتقد مثل ارسسطو أن المجتمع قد نظم لمصلحة أعضائه

ولكن كيف انتظم ؟ هل انتظم طبقاً لاتفاق سابق ؟ يرى ابن خلدون أن المدنية عاطفة كامنة في الانسان وأن الله خلقه كذلك ، وله به من العواطف ما يتفق مع حاجاته

وليس لذلك المجتمع الموصوف بالطبيعي شكل سياسى فإذا صار إلى ذلك الشكل فليس ذلك بفعل الغريزة وحدها بل بفعل التفاهم والتأمل أيضاً<sup>(٢)</sup> وهذا ما يميز المجتمع البشري من اجتماعات تبدو مشابهة له نلاحظها في بعض الحيوانات فان هذه الاجتماعات نتيجة للفريزة وحدتها في حين أن الاجتماع البشري نتيجة للتفاهم والغريزة معاً . ويشعر البشر في مجتمعهم بال الحاجة إلى سلطة عليها تحول دون اعتداء بعضهم على بعض<sup>(٣)</sup> وهذا هو أساس الحكومة . ولكن أي تفاصيل هذا ،

(١) المقدمة ص ٣٥

(٢) و (٣) المقدمة ص ٣٦

وما نصيبيه الحقيقي في ذلك المجتمع حين يتحول إلى شكل سياسي ؟ أهو تفاهم مجتمع بأسره أم هو تفاهم فردي ؟ عرفنا أن ابن خلدون يرى أن الظواهر الاجتماعية لا تختلف عن الظواهر الفردية وأن من الممكن دائمًا أن تردها إليها . أما الشطر الذي يرجع إلى الفكر البشري في الاجتماع فإن ابن خلدون لا يحده . ونحن نعتقد أن ذلك التعليل — وهو ليس في الواقع إلا تعليل جميع فلاسفة المسلمين — تحريف لتعليق ارسسطو الذي نقل إلى العرب بطريقة قليلة الصحة وبواسطة اللغة السريانية . وحقيقة ما يراه ارسسطو في تمييز الاجتماع البشري عن الاجتماع الحيواني ليس هو أن التفاهم البشري أفضى إلى تكوين ذلك الاجتماع ، بل هو أن كل مجتمع بشري يشعر باجتماعه وبالغاية التي ينشدها بينما تعمل الجماعات الحيوانية تبعًا لغير إرادة وفي غير شعور . وعلى هذا فالشعور الذي تأنسه الجماعة البشرية في نفسها يمكن أن يؤثر فيها فيحوها إلى مافيه مصلحتها . وإذاً فالتفاهم على رأي ارسسطو ليس له دخل في خلق المجتمع بل هو عامل في تقدمه ، وهو رأي صائب جداً<sup>(١)</sup>

وقد حملت الناميراء غلطة في الترجمة أن يتساءل عمّا إذا كان ابن خلدون لم تكن لديه فكرة عن العقد الاجتماعي ، وهو ماورد في مخاطرة الاسكندر التي رواها المسعودي ودحضها ابن خلدون . فإن ابن خلدون يقول ضمن أداته ما يأتي : أن الملك لا تحمل أنفسها على مثل هذا الغرر ( يريد الزعم بنزول الاسكندر إلى قاع البحر ) « ومن اعتمد فقد عرض نفسه للهلاكة وانتقض العقدة »<sup>(٢)</sup> وقد ترجم دي سلان « انتقض العقدة » بعبارة ( Le pacte social se briserait ) ومعناه حين أن الترجمة الصحيحة هي ( Le nœud de la société se délierait ) أن الخاشية والجند إذا اعتقدو أنهم بلازعيم ولو عليهم ملكا آخر وليس المقصود

(١) السياسة لارسطو — الكتاب الأول — الفصل الأول

(٢) المقدمة من ٣٠

اطلاقاً عقداً يعقد بين الشعب وملكه بل المقصود جيش يوقن به للك رئيسه فيختار  
غيره بكل بساطة

ويتاز ابن خلدون من معظم الفلاسفة والمتكلمين المسلمين بأن لا يعتقد بأن  
النبوة ضرورية لتأسيس الحكومة في حين أن هؤلاء يؤكدون أنه لا يتأتى قيام  
دولة ما دون ارشاد من الله ، فالله يبدى ارادته بواسطة نبى يرسله الى الناس ،  
وأولئك الرسل هم الذين يؤسسون الحكومات ويسنون الشرائع ، والتاريخ يؤيد  
لابن خلدون أن النبوة لم توجد الا عند اليهود وأن شعوباً كثيرة عاشت —  
وعيش — دون أن تسن شرائعهم على أيدي الرسل ويقول أننا نرى أن معظم  
العالم يسكنه وينتشر ليس لهم كتاب منزلة ثم هم لهم وشرائعهم ، على أن  
النبوة اذا لم تكن ضرورية لتأسيس الدولة فانها ضرورية لتأسيس أكمل مثل  
الدولة لأنها تسد في الوقت ذاته حاجات الحياة الدنيا والحياة الأخرى

والخلاصة أن أساس المجتمع هو غريزة الاحتفاظ بالنفس ، والتقاهم عون للبشر  
على تنظيم الدولة . يجتمع البشر لأن بعضهم في حاجة إلى بعض . وإذا فليست حالة  
الحرب — التي هي من خواص الإنسان — هي التي يجمع بينهم كما يرى هو بز بل  
بالعكس هي حاجة السلام والامن ، على أن المجتمع اذا ما تأسس تصادمت مصالح  
الأفراد وثارت كوارث العـدوان بين أعضائه . ومن هنا تنشأ الحاجة إلى الشريعـة  
والى حـكومة قادرة على أن تقم تلك المـيول العـنيفة . وذلك هو نفس تعـليم  
مونتسكيـو<sup>(١)</sup> غير أنه عند ابن خلدون أكثر بساطة وأقل نضجاً وقد شرح  
بإيجاز شـدـيد لأن ابن خـلـدون لم يـر ضـرـورة لـان يـبحث عن أـصـلـ المجتمع ، والمـبتـكرـ  
لـعلمـ منـ العـلـومـ ليسـ عـلـى رـأـيـ عـلـمـاءـ المـنـطـقـ منـ العـرـبـ مـلـزـماًـ أـنـ يـثـبـتـ وجودـ  
مـوضـوعـ عـلـمـهـ أوـ أـصـلـهـ

وهـنـاكـ ثـلـاثـ ظـواـهـرـ مـسـتـقـلـةـ عـنـ الـجـمـعـ تـؤـثـرـ فـيـهـ باـسـتـمـارـ تـأـيـراـ عـظـيـماـ وهـيـ

(١) روح القوانين ( Esprit des lois ) الكتاب الاول الفصل الثالث

الاقليم والبيئة الجغرافية والدين . ولا يرى ابن خلدون أن الدين ظاهرة اجتماعية بل يعتبره ظاهرة خارقة اذ هو التأثير الالهي في المجتمع . واذ كان ابن خلدون مسلماً راسخ العقيدة فانه لا يعني الا بالاديان السماوية . أما الاديان الأخرى فهي خطيبات تنم عن الحالة الاولى للذهن البشري ، واذاً فالتأثير الديني لا يعدل في السعة والعمق تأثير الاقليم والبيئة الجغرافية

— ١ —

يتكلم ابن خلدون عن الجغرافية العامة في فصل طويل جداً نقلاب عن الجغرافي بطليموس اليوناني وجغرافي العرب وبالاخص الادريسي . ولهذا الفصلفائدة مزدوجة ، أولاً لانه ليس في استطاعتنا ان نكتب التاريخ وأن نفهمه دون معرفة الجغرافيا وثانياً لان ابن خلدون يريد أن يشرح الاقاليم المختلفة والبيئات الجغرافية . ولسنا بحاجة الى تحليل هذا الفصل الطويل فهو لا يتعلق ببحثنا ولم يذكر فيه ابن خلدون شيئاً لم يقله أسلافه ، ولم ينج من أية غلطة من أغلاطهم بل قد لا يصل دائماً الى فهمهم جيداً ، والذى بهمنا هو استنتاجه في موضوع الاقاليم السبعة التي عرفها الجغرافيون القدماء فالإقليم الاول أي الجنوب الاقصى من الاجزاء العاشرة من الكورة الارضية يسود فيه حر شديد جداً ، ويسود في الاقاليم السابع أي في الشمال برد لا يقل في شدته . وتتمتع الاقاليم الواقعة بينهما بحرارة مختلف حظها من الاعتدال . ويعرف ابن خلدون بتأثير درجات الحرارة المختلفة في أجسام البشر وأخلاقهم<sup>(١)</sup> ومن ثم في الحضارة ، فسود لون سكان الجنوب يرجع الى شدة الحر حيث الشمس محركة دائماً . « فإن الشمس تسامت روؤسهم ... فتطول مدة المسامة عامة الفصول فيكثر الضوء لاجلها ويلاح القيظ الشديد عليهم وتسود جلودهم لفراط الحر »<sup>(٢)</sup> وأما لون أهل الشمال فأبيض لسبب العكسي وذلك « من

مزج هؤلئم للبرد المفرط بالشمال اذ الشمس لا تزال بأفقهم في دائرة مرأى العين أو ما قرب منها ولا ترتفع الى المسامة ولا ما قرب منها فيضعف الحر فيها ويشتت البرد عامة الفصول فتبين ألوان أهلها<sup>(١)</sup> أما أهل الاقاليم المعتدلة فأجسامهم أقوى وأوفر توازناً في حين أن أهل الاقاليم المنحرفة مجردون من الحضارة تقرباً فهم همج لا يعرفون شريعة ولا حكومة ولا دينًا وأخلاقهم غالية في التناقض ولكنها في نفس الوقت بعيدة جداً عن الوسط الصالح الذي يلام مجتمعًا متحضرًا، ويعالمنا التاريخ أن الحضارة كاملة كانت أو ناقصة لم توجد قط الا في البلاد المعتدلة وأن درجة كلها تختلف طبقاً لنشوئها قريبة من الاقليمين المنحرفين أو بعيدة عنهما

ولهذا كان الاقليم الرابع الذي يشغل الوسط بالضبط والذى يتمتع بحرارة معتدلة ينعم دائمًا بكل ضروب الحضارة ، ففيه عرفت الإنسانية الحكومات المتقدمة النظام ، والشرع ، والاديان المنزلة ، والعلوم والفنون . ويضع ابن خلدون في ذلك الاقليم الشام والعراق ونحن نعرف أن الشام كانت مهد اليهودية والنصرانية وأنه قد ازدهرت بالعراق في غابر العصور الحضارة الاشورية التي يحملها العرب ولو أنهم لم يعرفوها تماماً . ولكن ابن خلدون قد اعتبرته صعوبة ذلك أن بلاد العرب مهد الاسلام وموطن تلك اللغة الغنية المرنة التي غلت العالم القديم ليست من الاقاليم المعتدلة فهي واقعة في الاقليمين الاول والثانى ولكن البحر يحيطها من ثلاثة جهات فمؤثر رطو بته في الهواء وتلطف من قبظها المفرط<sup>(٢)</sup>

ولم يقنع ابن خلدون بتقريير هذه الواقع بل أراد أن يشرحها من الوجهة العلمية فقال أن بأخلاق أهل الجنوب خفة وطيشا وأنهم لا يعرفون السكينة ويقضون معظم حياتهم في الاهو والرقص : « والسبب الصحيح في ذلك أنه تقرر في موضعه من الحكمة أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشيها ،

وطبيعة الحزن بالعكس وهي اقباضه وتكافنه ، وتقرر أن الحرارة مفسية للهواء  
والبخار مخللة له زائدة في كميته »<sup>(١)</sup>

واليك ما قاله مونتسكيو شرحاً للخلاف بين أهل الشمال وأهل الجنوب  
بواسطة الأقلام :

« ان الهواء البارد يقبض أطراف الانسجة الخارجية لجسمنا فيزيد ذلك  
في نشاطها ويساعد على دجوع الدم من الاطراف نحو القلب ، ويقلل من تهدد  
هذه الانسجة ويزيد كذلك في قوتها ، أما الهواء الحار فانه بالعكس يرخي اطراف  
الانسجة ويفدها وبذلك يقلل من قوتها ونشاطها ، وعلى هذا فأهل الاجواء  
الباردة أمنع وأشد صلابة »<sup>(٢)</sup>

واليك كيف ينتهي الى نفس النتيجة التي انتهى اليها ابن خلدون : « في  
البلاد الحارة حيث تمدد أنسجة الجلد تنقبض أطراف الاعصاب وتحملها أتفه  
الامور على أشد الاعمال . أما في البلاد الباردة فان أنسجة الجلد تنقبض وتنكمش  
اللحمات وتبقى شعب الاطراف الصغيرة للاعصاب مشلولة الى حد ما فلا يصل  
الاحساس الى المخ الا اذا كان قوياً جداً وصادراً من جميع الاعصاب ولكن  
الخيال والذوق والشعور والنشاط تتوقف على عدد لا نهاية له من الاحساسات  
الصغريرة »<sup>(٣)</sup>

ويحاول كل من الفيلسوفين أن ينزعزع من خبرته الخاصة برهان نظريته  
فيشخذ ابن خلدون مثل الذين يطربون في حرارة الحمام لأنها تسخن الروح الحيواني  
وتحمده<sup>(٤)</sup> ومونتسكيو مثل الرجل الذي يوجد فجة في مكان شديد الحرارة فيأنس  
ضيقاً شديداً بسبب ارتجاء الانسجة الخارجية للجسم

(١) المقدمة ص ٧٢ (٢) و(٣) مونتسكيو — روح القوانين — الـكتاب الرابع

عشر ، الفصل الثاني (٤) المقدمة ص ٨٣

على أن أحدهما لم يستكشِف تلك النظرية الخاصة بالإقليم فقد سبقهما أسلافهما من اليونان وأسلافهما منبني وطنيهما ، وقد يكون أبقراط أول من نوه بتأثير الأقليم في طبيعة الإنسان . ويلاحظ أرساطو ذلك التأثير في أنظمة المدن وكيفياتها السياسية . ويشهد ابن خلدون بابن سينا على وجود العلاقة بين الإقليم الحار ولون الزوج الأسود<sup>(١)</sup> وقد تكلم قبله الأديب الشهير العجاجظ باسمه عن تأثير الإقليم في تركيب الإنسان الطبيعي والخلقى على أنه تكلم في ذلك كاديب فقط ، فلم ينظم ملاحظاته ولم يقل أنها تساعد على شرح التاريخ . وقد لاحظ كل من الفيلسوف الكندي الذى عاش فى القرن الثالث ، والمؤرخ الم Saunders الذى عاش فى القرن الرابع ملاحظات من ذلك النوع لكنهما غامضة جدا . وقد سبق مونتسكيو فى فرنسا جان بودوان الذى توسع فى شرح نظرية الجو توسيعاً كبيراً أما أن الجو يؤثر فى طبيعة الإنسان وخلقه ومن ثم فى الحضارة بصفة عامة فأمر لا ريب فيه . ولكن هل فى الاستطاعة حقاً أن نحدد ذلك التأثير تحديداً يكفى لأن نعرف إلى أي درجة يؤثر فى المجتمع ؟ هذا ما لم يتضح بعد . والظاهر ان كل أولئك الفلاسفة والكتاب الذى تكلموا عن الإقليم حتى عصر مونتسكيو لم يقدروا الجهود التي يقوم بها الفرد والمجتمع ذاته لمقاومة ذلك التأثير تقديراً كافياً . على أن تلك المقاومة غريزية تجريها . فالناس يدفعون البرد والحر مختارين عن أنفسهم . وكلما تقدمت المدنية صارت تلك المقاومة أكثر انتظاماً وأبلغ نفاذًا حتى أصبحنا اليوم نرى سكان الشمال يعيشون فى أشد البلاد حرارة عيشة راضية جداً . ومن الحق أن هذه المقاومة التي يزداد انتشارها لا بالنسبة للتأثير المادى للحر أو البرد فقط بل بالنسبة لتأثيرها الخلقي أيضاً أثرها فى المجتمع كذلك . ولو

(١) قال ابن سينا في أرجوزته في الطب :

بالزبج حر غير الجسد حتى كسا جلودها سواداً  
والقلب اكتسب البياضا حتى غدت جلودها بضاءاً

أردنا أن نحدد بالضبط تأثير الأقليم لافينا أنه يقل شيئاً فشيئاً. وعلى هذا فإن قانون التباين الذي يؤسسه ابن خلدون بنسبة كبيرة على ذلك التأثير لا يمكن أن يكون مطلقاً وكذلك ضوابط مونتسكيو عن العلاقة بين التشريع ( والظواهر الجماعية بصفة عامة ) وبين الأقليم مبالغ فيها جداً

وهناك برهان قاطع على أن نظرية الأقليم كما يشرحها أرسسطو وابن خلدون ومونتسكيو ليست مخصوصة من الزلل ، ذلك هو الخلاف الشاسع بين النتائج التي يصل إليها كل منهم حينما يطبق مبادئه على تقدم المجتمع في العصور فارسطو يرى أن الشعب اليوناني هو الذي بعث بذلك التقدم إلى باقي شعوب العالم ويقول أن باقي سكان أوروبا شجعان جداً ولكنهم ليسوا بأذكياء<sup>(١)</sup> وإن الشعوب الآسيوية مفرطة الذكاء ولكن تنقصها الشجاعة . أما الشعب اليوناني فلأنه واقع بين آسيا وأوروبا الغريبة يشغل الوسط بالضبط . ويرى ابن خلدون كما قدمنا أن سكان الشام والعراق هم أكثر الشعوب فوزاً بذلك الامتياز . أما مونتسكيو فإنه يرى المثل الأعلى في أمم الشمال

ولايقتصر الأمر على اختلاف النتائج فيما بينهم بل يتعداه إلى اختلافها بالنسبة للحركة التاريخية . نعم أن اليونان كانوا أممـة التقدم في عصر أرسسطو ولكن قبل أن يتقدم الشعب اليوناني كان الشرق متقدماً جداً . وكان الشعوب الشام والعراق قسـطـها من العـظـمة . ولكنـا لا نـعـلم كـم دـامـت هـذـه الـعـظـمة . وقد تـأـثـر مـونـتـسـكـيو بالـتـقـدـمـ الـحـدـيـثـ الـذـيـ بـلـغـتـهـ أـورـباـ الشـمـالـيـةـ . ولـكـنـ ماـذـاـ كـانـ حـالـةـ هـذـهـ الـأـمـمـ بـالـتـقـدـمـ الـحـدـيـثـ الـذـيـ بـلـغـتـهـ أـورـباـ الشـمـالـيـةـ . ولـكـنـ ماـذـاـ كـانـ حـالـةـ هـذـهـ الـأـمـمـ الشـمـالـيـةـ فـيـ الـعـصـورـ الـقـدـيـمةـ وـالـوـسـطـيـ ؟ إـذـاـ فـلاـقـلـيمـ لـيـسـ بـالـعـاـمـلـ الـكـبـيرـ فـيـ الـحـضـارـةـ وـمـنـ الـوـاجـبـ أـنـ بـحـثـ عـنـ هـذـاـ عـاـمـلـ فـيـ الـمـجـتمـعـ ذـاـتـهـ . وـإـذـاـ اـسـتـشـنـيـنـاـ أـرـسـطـوـ لـأـنـ يـعـلـقـ أـهـمـيـةـ ضـئـيلـةـ جـداـ عـلـىـ نـظـرـيـةـ الـأـقـلـيمـ فـلـيـسـ لـنـ حـمـلـ اـبـنـ خـلـدونـ

(١) السياسة : الكتاب الرابع — الفصل السادس

أوفر قسط من النقد في ذلك الشأن فان الجهد الذى صرفه فى ضبط المؤثرات الاقليمية وتحديدها أقل بكثير مما صرف مونتسكىو كا أن استنتاجاته أقل اسمها با  
ومبالغة

— ٢ —

يخصص ابن خلدون فصلا لشرح تأثير البيئة الجغرافية في جسم الانسان وخلقه<sup>(١)</sup> ولكنه لا يعطى ذلك التأثير من الأهمية ما يعطيه لتأثير الاقليم ففي بلد غنى يكثر فيه انتاج الارض يعيش الناس في رخاء وسعة ، وليس عليهم أن ينفقوا كثيراً من الجهد لتحصيل قوتهم اذ تزيد مصادرهم عن حاجاتهم ، ومن ثم ينغممون في المسرات والترف فيؤدي ذلك إلى ضعف في أجسامهم بل في عقولهم ، ويصبحون عرضة للامراض ويعوزهم روح المثابرة على الجهد ويفقدون الصفات الحربية في معظم الاوقات فلا يستطيعون هجوماً ولا دفاعاً . وعلى النقيض من ذلك تجد سكان البلاد المجدبة ولا سيما سكان الbadية الذين استقى منهم ابن خلدون خبرته فانهم نظراً لفقرهم يعيشون في تقشف وخشونة وهم أقوى بنيه ، وأنفذ عزائم ، وأنهى في العادات ، وأقل انحرافاً في الاخلاق ، لا يصيبهم القحط الذي يعصف بهن يعيشون عيشة الرخاء أيها عصف أولياً يؤثر فيهم الابنسبة تامة ، وهم أكثر ورعاً من غيرهم من اشتد تهاؤهم في المسائل الدينية شيئاً فشيئاً ولكن ابن خلدون بدلاً من أن يتوضع في تقدم تأثير البيئة الجغرافية في الحضارة كما فعل مونتسكىو بهيم في مباحث قليلة الملاءمة عن تأثير الجو في الجسم والعقل وهو في ذلك متاثر جداً بأحوال الصوفية وتعاليمهم وقد كانت في ذلك العهد شديدة الانتشار خصوصاً في شمال أفريقيا . وهؤلاء الصوفية يغرقون في الورع والعبادة وكلما استغنى الجسم عن الغذاء ازداد انتظاماً ، وازداد الذهن

(١) المقدمة — المقدمة الخامسة من ٧٣ وما بعدها

صفاء والروح ادراً كا لم الخفاء . ويقال أن كثيراً منهم يزاول هذه الرياضة الروحية على أنها لا نستطيع أن نعتبر هذه المقدمة الخامسة حشوأ لأن ما احتوته من شرح شديد الإيجاز قليل الوضوح عن العامل الجغرافي يعين مع ذلك على فهم الفروق الهامة التي يقررها ابن خلدون فيما بعد بين حياة البدو وحياة الحضر

— ٣ —

أغنى معظم العلماء الذين نقدوا ابن خلدون — مختارين أو غير مختارين — عن فصل (آخر المقدمات التهيدية وهي المقدمة السادسة) يتكلّم فيه ابن خلدون عن الروح البشرية والنبوة والكهانة و مختلف الوسائل لادراك الغيب . ومع ذلك فهو فصل كثير الأهمية لأنّه يرتبط بكل المذهب الفلسفى لابن خلدون وهو شرح ظاهرة كالإقليم والبيئة الجغرافية تؤثر في المجتمع ولا تتوقف عليه . واذ لم يلمفتش كرامر لهذا الفصل فإنه اعتقاد أن ابن خلدون لا يعتبر الدين من عوامل الحضارة أو على الأقل لا يعلق على تأثيره فيها أهمية كبيرة . الواقع ليس كذلك فان ابن خلدون يقر أن ليس ثمة من مجتمع لا يتبع الدين من الأديان ويشرح الدين بطريقة طريفة جداً ويرجع في ذلك الى مادة غزيرة من الفلسفة والدين والتقاليد الخرافية في مجدها ويستخرج منها مذهبأ يمكن تسميته بـ مذهب « ما وراء الطبيعة النفسى »

ولنلاحظ بادئه أن ابن خلدون تلميذ مخلص لابن رشد<sup>(١)</sup> في تلك النقطة وهي وجوب التوفيق بين الفلسفة والدين وأنه يجب في الواقع ألا يكون بينهما ضرب من ضروب الخلاف . وقد حاول ابن رشد نفسه أن يوفق بين نقط الخلاف بين الإسلام والفلسفة اليونانية العربية في كتاب يُعرف « بفصل المقال

(١) من المعروف أن ابن خلدون كتب تحليلاً لفلسفة ابن رشد لم يصل إلينا ولـ لكنه مذكور في كتاب ابن الخطيب

فيما بين الشر يمة والحكمة من الاتصال » وهذا هو غرض ابن خلدون أيضاً  
يرى مؤلفنا أن الاتصال بين العالم الحسي وغير الحسي أساس لكل دين  
والى هذا الاتصال يرجع الفضل في معرفة الانسان اما لا رادة الله وما يفرضه عليه  
من الواجبات واما الاسرار الماضي والمستقبل ، وبالجملة لما يتكون منه الدين . ويتجدد  
ابن خلدون تفسير هذه العلاقة بين العالمين في الروح البشرية . فالروح هي الواسطة  
بين الله والانسان . وهي بطبيعتها خالدة لا تفنى ولها قدرة خفية تمكنها من أن  
تنفذ الى عالم الافكار وأن تتحاطب مع الله ذاته . على أن كل الارواح ليس لها  
تلك القوة بنسبة واحدة بل أن معظمها يلتتحق بهذا العالم الحسي ويکاد يفقد قدرته  
الخفية . ومنها ما لا يحتفظ من هذه القدرة الا بقسط ضئيل جداً . ومنها ما يحتفظ  
بها كلها وتلك هي ارواح البشر الممتازين الذين اختارهم الله وهم الانبياء ، فبفضل  
هذه القدرة تهجر ارواح الانبياء العالم الحسي أحياناً لتنقل من الله الوحي والامر  
التي يجب أن تبلغها الى البشر . وهذا يسمى ابن خلدون في الكلام على طبيعة  
الوحى والطريقة التي يحدث بها مستنداً في ذلك الى الاحاديث والسنة . ونحن  
لا ندخل في تلك التفاصيل ويكفى أن نقول أن ابن خلدون يرى أن الاديان  
الحقيقة هي فقط تلك التي تنشأ من ذلك الوحي

فهناك أديان مزيفة ولكنها مع ذلك تحتوى لحة من الحقيقة وتلك هي الاديان  
المأخوذة عن **السكة** انة والمؤسسة على التنبؤ والاستطلاع بأشكال مختلفة  
( كزجر الطير وغض الاحشاء وغيرها ) الواقع أن الارواح التي لا يحتفظ بكلام  
القدرة على اتخاذ الصفة الملائكية — كما يسمى ابن خلدون — يمكنها مع ذلك أن  
تنفذ الى العالم الروحي باستخدام وسائل مختلفة تمكنها من الانسلخ عن العالم  
المادى . فمثلما يمكن للانسان أن يحصر عنایته مدة طويلة في أمر تافه جداً فيتهى  
بأن ينسى كل ما يحيط به ويكنه أن يرى — بسرعة فائقة وبشكل تاقدص  
 جداً — شيئاً من العالم الملائكي . وهذه هي الاديان الونية . ولم يبن اول ابن خلدون

شرح هذه المسائل بوضوح تام ولا بطريقة مستنيرة جداً . ونحن نعلم أن ترددك في ذلك يرجع إلى حذرته من معاصريه المتشددين . وهو يقول أن علوم الكهان لا تصلح أن تكون أساساً لحقيقة مطلقة أو بالحرى لدين ما ، وواجب أن يمثل الدين حقيقة مطلقة

ويذهب ابن خلدون إلى أبعد من ذلك فيقرر مع الصوفية أن الإنسان بانسلاخه عن الحياة المادية جهد استطاعته واجتنابه كل ما تدركه الحواس يستطيع مع الاحتفاظ بحسن ايانه ومع عدم الطموح إلى تأسيس دين جديد — ومزيف اذاً — أن يندوّق لذة الحياة الملكية وأن يشعر باقترابه من الجوهر الالهي : وعندئذ يتمنى له أن يدرك الحقائق التي يصل إليها العلماء بالطرق العادية ولكنها تكون أشد وضوحاً وتظهر في ضوء باهر ، على أنه اذا باشر الإنسان تلك الرياضة رغبة في أن يتفوق أو يفتقن فان الطريق تغلق دونه ، وإذا استطاع أن يتصل بالعالم الآخر فلا يكون ذلك الاتصال بالله بل يكون بالشياطين . ويعامل كهان الأديان الوثنية وقسماها الذين يسعون إلى معرفة عالم الغيب ليقهروا العباد مع الشياطين والأرواح الشريرة

وليس هذا كل مافي الامر . فان الروح البشرية تستطيع أيضاً أن تدرك بعض أسرار المستقبل بواسطة الرؤيا . ولكن يجب لصحة هذه المعلومات أن تكون الروح كاملة الاستقامة والورع والطهارة والا كانت الرؤيا وحياناً من الشياطين أو صوراً متكررة من الحياة اليومية . ومن الغريب أن ابن خلدون يدعى أنه قد أحجز خبرة في تلك المادة . وقد قرأ في عدة كتب للسحر أن الإنسان يستطيع بعد اماته جسده وتطهيره مدة طويلة بالصوم والصلوة أن يوجه ارادته قبل النوم إلى السر المرغوب فيه له أثناء النوم في الرؤيا . ويقول لنا أنه استعمل تلك الوسيلة وأنه توصل بذلك إلى معرفة أسرار خطيرة جداً وأن الوحي أمر في منتهى

الصدق<sup>(١)</sup> بل لقد زعم فلاسفة ليسوا من الصوفية ولا من المتكلمين أنَّ الإنسان يستطيع بواسطة امانته القوى البدنية أن يخلص من العالم الحسي لا يستطع بعض الأسرار فقط بل ليتخد من ذلك منهاجاً علمياً، ويؤكِّد لنا ابن مسكونيه وهو أحد علماء الأخلاق في القرن الرابع أنه جرب تلك الطريقة بنجاح

نحن اذاً أُمام نظام متدرج في امتيازات هذه الطبقة . فلا نبياء في الطليعة ويلهم الاولياء أو بعبارة أخرى الصوفية ثم الكهان . وتنقسم كل جماعة من هؤلاء الى عدة مراتب فهناك مثلاً أنبياء ليسوا بالرسل امتيازاتهم عبارة عن ادراك عالم الغيب ولكن بطريقة أقل كلاماً من طريقة الرسل وقد ظهر من هؤلاء كثير في بني إسرائيل . أما الرسل الذين يتصلون بالعالم الروحي على أكمل نحو والذين يجب عليهم أن يعلموا رسالتهم للناس ويشرحوا ارادة الله فهم حقيقة مؤسسو الاديان

ولكن كيف نفرق بينهم وبين الأنبياء ، بل الأولياء ، بل الفلاسفة الذين استطاعوا أن يعرفوا شيئاً مما يفوت العامة معرفته ؟ هنا يدخل علم الكلام في مذهب ابن خلدون . فالرسول يمتاز بالمعجزة . الواقع أنه لا بد لرسالة رسول من برهان قاطع ليقرها الناس كافة ، والمعجزة هي ذلك البرهان . ومادام أنه برهان عام فيجب أن يكون في متناول جميع الناس بلا تمييز . وأى شيء أقرب إلى تناول جميع الناس من أمر خارق يحدث مناقضاً تمام المنافضة لقوانين الطبيعة التي يشهد لها جميع الناس بلا انقطاع ؟ وهذا هو بالذات تعريف المعجزة . أما كون المعجزة تحدث بقدرة الرسول ذاته أو بقدرة الله تأييداً لصدق رسوله فذلك أمر جدلی محض يشهد فيه ابن خلدون اسهاماً باكيراً لا يهمنا هنا ولكن ألا يمكن أن نعتبر مسألة الاتصال بالعالم الآخر والتنبؤ بالغيب وهي

مسألة يشترك فيها الرسل والوليا معجزة ؟ لاسيما اذا ما تقرر صدق هذا التنبؤ ؟ هنا يحتاج ابن خلدون الى الكلام أيضاً فمعجزة الرسول تميز بأن الرسول يعلن عن المعجزة التي ستحدث ويطالب كل منكر لاصدقه أن يأتي بمثلها وهذا ما يسميه المتكلمون « بالتحدي » ويحاول ابن خلدون أن يجدو راسخ الإبان في هذا البحث كله ويريد أن يثبت تفوق معجزة محمد (صلعم) أى القرآن على معجزات باقى الرسل <sup>(١)</sup>. ويشدد النكير على الشعوذة على اختلاف أنواعها مثل التنجيم واستطلاع المستقبل بواسطة الأحصاء أو ضرب الرمل وبالجملة فإن كل تنبؤ لا يستمد من قوة الروح المعنوية لاقية له في نظره لا من الوجهة العلمية ولا من الوجهة الدينية

واذاً فقد عدنا الى حيث بدأنا . لا يمكن أن يكون للدين قاعدة أخرى سوى اتصال بعض رجال ممتازين ان كثيراً وان قليلاً بالعالم الروحي . واذا أردنا أن ننحصر أصول هذه النظرية فألفيناها شديدة التعقيد . وهي بهذا التعقيد ذاته يمكن أن تقدم لنا فكرة عن مهارة ابن خلدون اذ قد يكون هو الوحيد بين فلاسفة المسلمين الذي استطاع أن يؤلف من كل هذه المواد المتفرقة مذهباً صبغ بالصبغة الفلسفية . وفي هذا المذهب نجد نظرية أفلاطون في « المثل » اذ للاتصال بالعالم الروحي وقراءة الماضي والمستقبل يجب أن يكون لكل شيء وجود خالد ليس عالم الحس الا صورة ناقصة له ونجد أيضاً نظرية الاشراق لمدرسة الاسكندرية التي استخلصت فلسقتها من مذاهب مختلفة اذ يمكن الروح بالتأمل والرجوع الى النفس أن تشاهد النور العام عن قرب ، ويدخل فيه التصوف الاسلامي الذي متى حررناه من لونه السياسي لم نجد الا فكرة الاشراق الاسكندرية وفق بينها وبين الاسلام وكذلك التوحيد الاسلامي بدقته وجده العميق حول ابسط الافاظ والآراء ، وأخيراً نجد فيه انحرافات الساذجة التي وردت في آداب الجاهلية : صيغت كل هذه

المواض في قالب فلسفى بطريقة بارعة جدا . على أن ابن خلدون طرافة أخرى في هذا الفصل تستدعي النظر أكثر من سواها وهي أنه استطاع مع عقليته الإسلامية أن يجعل من النبوة ظاهرة بشريّة فهي ليست ظاهرة خارقة اذ هي مستمدّة من الروح البشري ذاته . وليس معنى هذا أن ابن خلدون يكاد يعتبر الذين ظاهرة اجتماعية فهو بالعكس يرى أنه مستقل عن المجتمع بشكل ما . ولكن أليس شرح الدين بدرس الروح البشري خطوة نحو الفكرة الحديّة التي ترى الاديان ظاهرة اجتماعية ؟ ولو أن ابن خلدون شرح هذه النظرية بطريقة أبعد عن التحييز وأغضى لحظة عن أيّاً أنه اخلاص كما يفعل المحدثون ، ولو أن السذاجة لم تضطره إلى بعض المبالغات فأى فرق يكون بينه وبين كثير من الفلسفه المحدثين الذين اجهدوا في أن يشرحوا أصول الأفكار الدينية ؟

والآن ما تأثير الدين في المجتمع وضروره الحضارة المختلفة ؟ لم يبين ابن خلدون في هذا الفصل آراءه في ذلك الموضوع وهذا ما سنراه في سياق تحليل الأقسام الأخرى

---

## الفصل الخامس

### الظواهر الاجتماعية للحياة البدوية

- (١) الاطوار الثلاثة لحركة الاجتماعية (٢) خواص القبيلة  
(٣) العصبية أول شرط للملك . تطورها (٤) الفضيلة شرط ثان للملك  
(٥) قيمة مبدأ ابن خلدون في التاريخ (٦) ابن خلدون والعرب

- ١ -

يشرح ابن خلدون الظواهر الاجتماعية بعد أن شرح في القسم الاول الظواهر التي تؤثر في المجتمع ولا تتوقف عليه . وفي هذا القسم من مؤلفه يجب أن نبحث عن مذهب الفلسفى الاجتماعى الحقيقى الذى هو من ابتكاره الخاص ، اذ ليس ابن خلدون أول من لاحظ تأثير الأقليم والبيئة الجغرافية وأهميتها فى فهم التاريخ ، ولم يزد على أن رتب هذه المسائل ، وربما بطريقة غامضة جداً . وسيفحض الآن المجتمع في ذاته ، ويجعل منه تدليله موضوعاً حقيقةً محدوداً ، وسيبين أن له في ذاته ، بعيداً عن المؤثرات الطبيعية ، الاسباب الجوهرية لتقديره واضمحلاله كل مجتمع سياسى لها يكن شكله يحكمه قانون هو القانون الاساسى لمذهب ابن خلدون الاجتماعى وهو ما يمكن تسميته «قانون الاطوار الثلاثة» ، وليس المقصود هنا أطواراً ثلاثة لعل هي طور الدين وما بعد الطبيعة والوضع ، وإنما المقصود هى الاطوار التي يمر بها كل مجتمع بطريقة متواالية . ففي الاول يعيش المجتمع

عيشه البدو سواء كان ذلك في الصحاري كالعرب والبربر أو في السهول كالنمار ويكون منتظما إلى قبائل ، ولا يعرف قوانين ، ولا تحكمه سوى حاجاته وعاداته . وفي الثاني يصل إلى تأسيس دولة بطرق الفتح ، ويغير المجتمعات أخرى ، ويعرف القوانين ويسن لنفسه نظاما . وفي الثالث الذي يتحول إلى حالة الحضارة يتخذ عادات الشعب المغلوب وينغمس في الترف والملاهي ، وينكب على درس العلوم والفنون حتى يدركه الأضمحلال ويناله الفهر

واذاً فإن خلدون يرى أن الحركة التاريخية لا تقطع أبداً والأنسانية لا تقف . ولكن يوجد حد يقف عنده كل مجتمع ومنه يجب أن يستأنف السير مجتمع جديد . أما أن التقدم الذي أحرزه ذلك المجتمع الجديد يفوق أو لا يفوق تقدم المجتمع الذي سبقه أو بعبارة أخرى هل الإنسانية في رقى مستمر فهذا مسألة لم يدرسها ابن خلدون . ولعلها تكون قد بدت له شاسعة جداً أو لم يقدر أن من الممكن التكامل فيها . تتواتي هذه الأطوار الثلاثة ويعين الأخير منها خاتمة الطور الذي يت Helm أن ير به مجتمع ما . فالمجتمع بصفة عامة يمكن تشبيهه إذاً بنهر لا يجف مجرأه أبداً ويصب في البحر ماء متجدداً بلا انقطاع ، فهو ينبع في الصحراء أو في وسط السهول ولكنه حينما يتقدم في مجرأه يصادف عقبات يجب عليه تذليلها ، وهذا هو دور النضال والصراع ، فإذا خرج منه ظافراً استأنف سيره هادئاً قوياً . وهنا يتم خوض عن أعمال الحضارة المختلفة ولكن يبلغ نهايته في الوقت ذاته الذي يضعف سيره ثم يقف حالاً ، وهكذا يتبع البحر مياه النهر ولكن تعقبها دائماً أبداً مياه جديدة ولم يسبق ابن خلدون أحد إلى تلك الفكرة العامة عن السير الابدي للمجتمع ولم يتصور أحد حتى عهده أو يقرر شيئاً يشبه ذلك القانون الذي نسميه « قانون الأطوار الثلاثة » . ولئن وجدت بعض صعوبات في سبيل تطبيق هذا القانون على كل المجتمعات البشرية واستخدامه لفهم التاريخ فلا ريب أنه يساعد جداً

على شرح الحركة التاريخية لشموب المشرق ولا سيما العرب والبربر . وهنالـ  
يعتمد ابن خلدون على مباحثـ ما بـعد الطبيـعة أو على الكلامـ ليـقـرـرـ ما قـرـرـ فـانـ  
ذـكـاءـ الـخـارـقـ هوـ الـذـىـ اـسـتـطـاعـ اـسـتـفـادـةـ مـنـ الـقـسـمـ الـذـىـ يـجـيدـ مـعـرـفـتـهـ مـنـ التـارـيخـ  
وـسـنـرـىـ أـنـ يـخـضـعـ الـقـرـآنـ لـنـظـرـيـتـهـ

— ٣ —

فـ الـقـسـمـ الثـانـىـ مـنـ الـمـقـدـمةـ يـتـكـلامـ ابنـ خـلـدونـ عـنـ نـظـرـيـتـهـ فـيـ تـقـدـمـ كـلـ مجـتمـعـ ،  
وـيـشـرـحـ بـالـنـفـصـيـلـ الـخـواـصـ وـالـمـيـولـ الـتـىـ تـصـبـ الـحـالـةـ الـأـوـلـىـ الـمـجـتمـعـ الـبـشـرـىـ  
وـحـيـاةـ الـبـدـوـ . تـلـكـ عـلـىـ الـأـقـلـ هـىـ الـفـكـرـةـ الـعـامـةـ لـذـاكـ الـقـسـمـ مـنـ مـؤـلـفـهـ لـاـنـ الـمـقـدـمةـ  
كـاـ لـاحـظـنـاـ لـيـسـتـ هـوـ ذـجاـ لـابـحـثـ الـواـضـحـ الـمنـظـمـ ، وـالـقـسـمـ الثـانـىـ عـلـىـ الـأـخـصـ يـنـقـصـهـ  
الـتـرـتـيـبـ نـقـصـاـ تـامـاـ . أـوـ يـعـودـ الـمـؤـافـ فـيـاـ يـلـىـ مـنـ الـاقـسـامـ إـلـىـ مـنـاقـشـةـ كـلـ مـاـ كـتـبـ  
فـ هـذـاـ الـقـسـمـ عـنـ نـظـرـيـتـهـ الـعـامـةـ الـتـىـ كـرـرـهـ غـيـرـ مـرـةـ وـكـذـاكـ إـلـىـ ذـكـرـ الـتـطـبـيـقـاتـ  
الـتـىـ قـدـمـهـاـ عـنـهـاـ فـيـ مـنـاسـبـاتـ مـخـتـلـفـةـ

وـيـؤـكـدـ ابنـ خـلـدونـ بـعـدـ أـنـ يـقـرـرـ وـجـودـ نـوـعـيـنـ مـخـتـلـفـيـنـ فـيـ حـيـاةـ هـمـاـ حـيـاةـ  
الـبـدـوـ وـحـيـاةـ الـحـضـرـ أـمـهـاـ يـتـفـقـانـ مـعـ الـطـبـيـعـةـ (١)ـ وـلـاشـكـ أـنـ حـيـاةـ الـبـدـوـ سـابـقـةـ  
حـيـاةـ الـحـضـرـ . وـمـنـ مـمـيـزـاتـ حـيـاةـ الـبـدـوـ تـنـقـلـ الـجـمـاعـةـ الـمـسـتـمـرـ وـهـوـ تـنـقـلـ يـسـيرـ طـبـقاـ  
لـحـاجـاتـ الـإـنـسـانـ الـاـقـتصـادـيـةـ . يـقـولـ ابنـ خـلـدونـ أـنـ الـبـدـوـ فـيـ الـوـاقـعـ يـعـيـشـونـ مـنـ  
قـطـعـانـهـمـ فـيـاـخـذـونـ مـنـهـاـ أـقـوـاتـهـمـ وـمـلـابـسـهـمـ وـأـرـزاـقـهـمـ وـإـذـاـ فـهـمـ يـبـحـثـونـ عـنـ الـأـمـاـكـنـ  
الـتـىـ تـسـتـطـعـ هـذـهـ الـقـطـعـانـ أـنـ تـجـدـ فـيـهـاـ الـمـرـعـىـ الـضـرـورـىـ لـحـيـاتـهـاـ ، وـيـضـطـرـ الـعـربـ  
وـالـبـرـبـرـ الـذـينـ يـكـسـبـونـ عـيـشـهـمـ مـنـ تـرـبـيـةـ الـأـبـلـ خـاصـةـ الـتـىـ سـكـنـىـ الصـحـراءـ إـذـ هـىـ  
الـمـكـانـ الـمـلـائـمـ لـحـيـاةـ الـأـبـلـ الـتـىـ تـلـزـمـهـاـ الـحـرـارـةـ وـالـرـمـالـ وـالـأـدـغالـ الـمـتـشـابـكـةـ وـالـمـاءـ الـمـلـحـ  
يـنـهـاـ تـلـزـمـ الشـعـوبـ الـتـىـ تـعـنـىـ بـتـرـبـيـةـ الـغـنـمـ وـالـبـقـرـ الـبـقـاءـ فـيـ الـمـرـوـجـ وـالـمـرـاعـىـ الـخـصـبةـ

(١) المقدمة من ١٠١

فلحياة البدو وجهان اذاً حياة الصحراء ، وحياة المروج  
ولما كان البدو بالضرورة فقراء لأنهم لا يفلحون الأرض ولا يحترفون  
المهن المرجحة فان حاجاتهم محدودة جداً، وكل ما يفكرون فيه هو أن يحصلوا على  
القوت وأن يحموا أنفسهم من أذى الرياح والعواصف وكذلك من هجوم الاعداء  
وهم لا يعرفون فنونا ولا علوماً، ولو لست لهم قوانين ، بل تحكمهم العادة والحب المتبادل  
واحترامهم لرؤسائهم . واذاً كانوا قد حرموا كل رخاء ورغد فان كل واحد منهم  
مرغم على أن يدبر ما يلزمـه . وتبسيط حياة التقشف هذه على البدو أخلاقاً فاضلة ،  
ويعدـهم ذلك النضال المستمر في سبيل تحصيل القوت والدفاع عن النفس بصفات  
العزـم والغيرة على استقلالـهم

ذلك هي الخواص التي تميزـهم من سكان المدن والحقول الخصبة حيث تتحـلـ  
الأخلاق وتقتـرـن بالخلال في ظلـ الأمـن والـدـعـة . ويـذكر ابن خـلـدون الفـروـقـ بينـ  
الـحـيـوانـاتـ الـمـتوـحـشـةـ وـالـحـيـوانـاتـ الـمـسـتـأـنـسـةـ ليـثـبـتـ أنـ توـحـشـ اـهـلـ الـبـادـيـةـ وـاستـقـلـالـهـمـ  
المـفـرـطـ ، وـخـنـوـعـ سـكـانـ الـمـدـنـ ظـاهـرـتـانـ طـبـيـعـيـتـانـ

— ٣ —

ولـكنـ كـيفـ تـصـلـ القـبـيـلـةـ إـلـىـ أـنـ تـتـخـذـ الصـورـةـ الـاجـتـمـاعـيـةـ الـقـىـ هـىـ فـىـ  
الـحـقـيـقـةـ أـقـدـمـ الصـورـ وـالـقـىـ يـعـتـبـرـهاـ اـبـنـ خـلـدونـ مـنـشـاـ الـدـوـلـةـ ؟ـ لـمـ يـوضـحـ لـنـاـ اـبـنـ خـلـدونـ  
ذـاكـ .ـ كـذـاكـ لـمـ يـعـنـ بـالـأـسـرـةـ مـطـلـقاـ .ـ وـهـنـاـ نـشـعـرـ بـذـهـنـهـ الـوضـعـيـ فـهـوـ لـاـ يـسـهـبـ فـيـ  
الـشـرـحـ الـأـحـيـانـ يـجـدـ مـادـةـ لـبـاحـثـهـ الـفـلـسـفـيـةـ ،ـ وـهـوـ لـمـ يـسـتـطـعـ أـنـ يـرـىـ فـيـ أـفـرـيقـيـةـ الشـمـالـيـةـ  
وـفـيـ الشـرـقـ عـامـةـ بـجـمـعـتـهـ مـاـ فـيـ بـدـءـ تـكـوـيـنـهـ وـلـمـ يـصـدـقـ شـيـئـاـ مـنـ اـخـرـافـاتـ الـتـيـ روـاـهـاـ  
الـمـؤـرـخـونـ عـنـ أـصـلـ الـخـلـيـقـةـ فـيـتـخـذـ مـنـهـاـ أـسـاسـاـ لـفـلـسـفـتـهـ الـاجـتـمـاعـيـةـ وـانـ لـمـ يـغـفـلـهـاـ فـيـ  
مـؤـلـفـهـ التـارـيـخـيـ

وـهـمـاـ كـانـ مـنـ بـسـاطـةـ نـظـامـ الـقـبـيـلـةـ فـوـىـ جـمـاعـةـ تـشـعـرـ بـالـرـغـبـةـ الـطـبـيـعـيـةـ الـتـيـ  
پـشـعـرـ بـهـاـ كـلـ جـمـعـيـتـهـ فـيـ اـنـشـاءـ حـكـوـمـةـ لـهـ .ـ وـفـيـ هـذـهـ الـحـكـوـمـةـ الـتـيـ تـنـشـئـهـاـ الـقـبـيـلـةـ

نفسها يجب أن نبحث عن خاصتها الجوهرية فهى التي تؤيدها وتزدود عنها وتدفعها إلى الفتح وتحملها على أن تتخذ شكلًا جديداً ، تلك الخاصة هي « العصبية » فما هي إذاً تلك العصبية التي يذكرها ابن خلدون ؟ : « إن نزرة كل أحد على نسبة وعصبيته أهتم وما جمل الله في قلوب عباده من الشفقة والغيرة على ذوى أرحامهم وأقربائهم موجودة في الطبائع البشرية وبها يكون التعااضد والتناصر ونظام رهبة العدو لهم » <sup>(١)</sup> . وتقدم حياة القبائل العربية وقبائل البربر في أفريقيا الشمالية ولا سيما الآداب العربية في عصر الجاهلية وعصر الامميين إلى ابن خلدون ميداناً شاسعاً جداً يستقى منه الحاجج لتأييده فكرته عن العصبية . والحقيقة أن التاريخ لم يذكر قط شعباً يفوق الشعب العربي في الاستمساك بعصبيته وتقدير صلة الرحم على ما سواها من الصلات . وإذا استثنينا الأربعين عاماً الأولى من تاريخ الإسلام فإن تاريخ الأمة العربية قبل الإسلام وبعده ليس إلا سلسلة طولية من الخصومات بين القبائل وهي خصومات منشؤها الحقيقي تلك العصبية التي دفعت إلى حد التعصب . يقول المثل العربي « أنصر أخاك ظلماً أو مظلوماً » فلا عجب إذا كان ابن خلدون يعلق على العصبية أهمية عظيمة ويعتبرها العامل الجوهرى لفوة المجتمع السياسى

ولكن كان من أهم مبادئ الإسلام الغاء تلك العصبية المبنية على صلة الرحم . وتشدد بعض الآيات القرآنية النكير على أولئك الذين يباهون بنسبيهم أو يعتمدون عليه . ولقد كان من غاليات الإسلام أن تدمج جميع الشعوب العربية بادىء بدء ومن ثم تدمج كل الشعوب الأخرى في شعب واحد يكون شعاره الإيمان بالله وبنبيه . وهذا هو السبب في أن ابن خلدون يبذل جهده ليثبت أنه إذا كان يعلق أهمية كبيرة على روابط الدم فإنه لا يتعدى بذلك حدود الدين . ولذلك الآية التي يريده أن يؤيد بها أهمية العصبية بواسطه القرآن ذاته خاصة بارزة فهو يقول :

« واعتبر ذلك فيما حكاه القرآن عن أخوة يوسف عليه السلام حين قالوا لا يه :  
لئن أكله الذئب ونحن عصبة انا اذا خلسارون — والمفنى أن لا يتوفهم العدواون  
على أحد مع وجود العصبة له »<sup>(١)</sup> ونحن لا نتماك أنفسنا من الابتسام لما اقترب من  
الدهاء بتفسير ابن خلدون هذا ، أولاً لانه يلتجأ الى نوع من التلاعب بالكلمات  
ليفسر تلك الآية بالمعنى الذي يقصده لأن كلمة عصبة المشتقة من نفس المصدر  
الذى اشتقت منه المصبية أي التضامن لا تدل على نفس المعنى وإنما تدل على  
المجاعة أو الشرذمة ليس غير ، والقرآن لا يريد شيئاً آخر سوى أن الذئب لا يمكن  
أن يأكل يوسف ما دمنا نحيمه ونحن جماعة ، ونانياً لأن القرآن يريد هنا أن يقص  
الحيلة التي ذكرها أخوة يوسف لحمل أبيهم على أن يسمح ليوسف بالذهاب معهم  
ونحن نعرف أنهم كانوا يضمرون قتلهم ، ومع ذلك فان ابن خلدون قد خدع بذلك

الدهاء المتدينين من أبناء عصره اذ لا نعلم أنه اتهم بالابداع قط  
ويدعم المصبية أمران : الاحترام الذي يشعر به البدو دائما نحو العادة ،  
وحاجتهم المستمرة الى الهجوم والدفاع . وإذا فقى وسعنا أن ندرسها من وجهتين :  
الاولى الوجهة الداخلية التي تصور أعضاء القبيلة ملتفين حول أرفع رجل من أقوى  
أسرة ، مطيعين له في كل أمر ، والوجهة الثانية التي تصور القبيلة بأسرها حاملة سلاحها  
لتدافعان عن أطفالها ونسائهم ومتاعها وبالاخص عن كرامتها . هذان المظهران للعصبية  
يتافقان ، ويجب أن يتضادا بشدة ، لانه اذا اضمرت العصبية داخل القبيلة افت  
نفسها فريسة للحروب الداخلية وإذا تضاءلت في الخارج فان القبيلة تعرض لمهاجمة  
أعدائها السكثيرين المتأهبين دائماً لمهاجمتها .

بيد أن المصبية قابلة للتطور سواء في الداخل أو في الخارج . وقد أمد ذلك  
التطور ابن خلدون بعدة فصول أفضى فيها في درس الحياة الاجتماعية للقبيلة :  
لا يتصف كل أعضاء القبيلة بصفات واحدة وعلى هذا فلا يتمتعون باعتبار واحد

فإن حياة الصحراء الشاقة كثيراً ما تهيء للأفراد فرصة للتفوق سواء بالشجاعة في الحروب أو بالجحود في أيام القحط، أو بالفصاحة في التغنى بمسجد القبيلة، أو بانارة البسالة في أنفس المدافعين عنها، أو بالدفاع عن مصالحها حين عقد الصلح. تلك هي الصفات التي يغلب أن يفاخر بنبلها رجل البدية أو العربي على الأخص. ويغلب أيضاً أن تجمع أسرة واحدة بين هذه الصفات ومن ثم تورثها لعدة أجيال من أبنائها وأحفادها. وأقدم الأسر تنتعاً بتلك الصفات وأعرقها هي التي تتفوق على باقي أسر القبيلة وتبسط عليها سلطة واسعة. على أن تلك السلطة لا يمكن أن تكون مطلقة أو استبدادية وذلك لطبيعتها نفسها فإن الأسرة الحاكمة تحافظ بتفوتها ما احتفظت به كرها الممتاز وعرفت كيف تلزم كل خصوتها. ولكنها قد تهانون في تقاليدها من جهة، وقد تخسدها وتتنافسها بعض الأسر من جهة أخرى، وقد يوجد من بين هاته الأسر من تستطيع التفوق عليها. وعلى هذا فيوجد سببان لقد العصبية في الداخل. ثم تنتقل السلطة إلى أقوى أسرة تلي تلك التي سقطت على أنها لا ترك القبيلة ما احتفظت بقوتها

يصل ابن خلدون بذلك إلى تقرير قانونين الأول أن كل قبيلة شريفة لا بد أن تفقد حسبها ومن ثم تفقد سلطتها بعد أربعة أجيال<sup>(١)</sup> والسبب في ذلك «أن باني مجده العائلة عالم بما عاناه في بنائه ومحافظ على الخلل التي هي أسباب كونه وبقاءه وابنه من بعده مباشر لا يهه قد سمع منه ذلك وأخذ عنه...» ثم إذا جاء الثالث كان حظه الاقتناء والتقليد خاصة فقصر عن الثنائي تقصير المقلد عن المحمد ثم إذا جاء الرابع قصر عن طريقهم جملة وأضعاف اخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقارها ونوح أن ذلك البناء لم يكن بمعاناة ولا تكليف وإنما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة مجرد انتسابهم وليس بعصابة ولا خلل... فير بأنفسه عن أهل عصبيته ويحتقرهم... فينفعصون عليه ويحتقرونه ويديرون منه سواء من أهل ذلك المنبت

ومن فروعه في غير ذلك العقب<sup>(١)</sup>

ويسلم ابن خلدون بأن انتلاك القاعدة استثناءات اذا توجد أسر سقطت قبل العقب الرابع وأسر حافظت على مر كرها حتى العقب الخامس أو السادس . بيد أن هناك أسباباً أخرى تؤخر أو تقدم ذلك السقوط المحتوم . والشعر والسنة هما بالخصوص اللذان حملان ابن خلدون على أن يقرر أربعة أجيال مقياساً عاماً لبقاء الحسب . ولا ريب أن يستثنى أسرة النبي (صلعم) لأنها لم تختفظ بحسبها مدى أربعة أجيال فقط ، بل حافظت عليه منذ بدء الخلائق وستحافظ عليه إلى الأبد : تلك منحة الهمية فهل كان ابن خلدون مخلصاً في اشارته إلى ذلك أم هل أراد أن يتتجنب اعترافات المتكلمين المحرجة لا غير ؟

والقانون الثاني هو أن الملك (الساطة) لا يفارق القبيلة ما احتفظت بقوتها وعصبيتها بل ينتقل من فرع إلى آخر ومن أسرة أخرى ولكن يبقى دائماً في نفس القبيلة . ولئن استطاع ابن خلدون أن يطبق ذلك القانون على قبيلة مضر التي حافظت على الملك بعد الاسلام زمناً طويلاً وكذلك على القبائل العربية والقبائل البربرية في شمال افريقيا فإنه لا يستطيع أن يطبقه على أسرة النبي اذا نعرف أن منذ وفاة محمد (صلعم) أقصيت أسرته عن الملك ولم تقبض على زمام الحكم الا بواسطة الفرس والام الاجنبية الأخرى . فقد حكم العباسيون — الذين هم أبناء عمومة النبي وليسوا من أعقابه — في المشرق بـؤازرة الفرس . وحكم الفاطميون — الذين يدعون أنهم من سلالة النبي — في افريقيا الشمالية ومصر بـؤازرة البربر . ولاشك أن العصبية قد أيدت هاتين الاسرتين . بيد أنها لم تكن عصبية منشؤها صلة الرحم بل كانت عصبيتهم مؤسسة على العاطفة الوطنية وحب الاستقلال ، بل على شهوة الانتقام اذا نعرف أن العباسيين لم يؤيدهم الفرس الا أملأ في استعادة استقلالهم القومي

(١) المقدمة من ١١٥

الذى سلبهم العرب ايامه منذ الفتح . وترجع العصبية الى العاطفة الدينية أيضاً فان البربر ناصروا الفاطميين في أفريقية وهابية للنبي من جهة وطمماً في السلطة من جهة أخرى

ولم يقتصر ابن خلدون في تطبيق هذين القانونين على القبائل البدوية بل طبقهما أيضاً على الامم المتمدنة الكبرى فهو يرى أن الشعوب المختلفة التي تنتمي الى جنس واحد تشبه الاسر المختلفة لقبيلة الواحدة شبهها كبيراً فذا فقد أحد الشعوب عصبيته مثلاً فقد بذلك الملك حل مكانه شعب آخر يرتبط معه برابطة الدم . فقد حل محل اليونان اخوانهم الرومان<sup>(١)</sup> اذ يقول مؤرخو العرب أن اليونان والرومان من سلالة أخوين هما يونان ورومأن ابنا يافث – وحل الساسانية محل الكينية وكلاهما ينتسب الى الامة الفارسية ، الى غير ذلك . ولكن تنعدم آثار هذين القانونين اذا وقع فتح كبير يضعضع قوة الامة نهائياً ويجردها من كل اهلية للحكم . وهذا ما حدث للامة الفارسية عقب الفتح العربي . وابن خلدون لا يعلق بالطبع أهمية كبيرة على تأثير الفرس السياسي في خلقاء العرب ، ولم يعرف أن أولئك المغلوبين استعادوا سلطتهم وكامل استقلالهم الوطنى وقت أن كان يكتب مقدمةه . ولكن يوجد شرط ضروري لكي تؤدى العصبية الى نيل الملك سواء في داخل القبيلة أو خارجها : ذلك الشرط هو نقاء النسل . وهو نقاء يفوز بهبدو الصحراء أكثر مما يفوز سواهم وذلك لعزلتهم ومباغتهم في التمسك بأصولهم . ولكن القبائل التي تسكن المدن أو تقترب بها تغري بالتحالف مع قبائل أخرى وهذا هو السبب في أن نقاء النسل ينحط عندها . ومع ذلك فيوجد سبب لافساد هذا النقاء عند سكان البداية وهو « الموالاة » فان البدو ولا سيما العرب يدفعهم الجود الطبيعي الى بذل حمايتهم لمن يتمسّها فيكرمونه ويدخلونه الى مساكنهم ويحمونه عند الحاجة بل يقبلون أن يستولوا من أعماله وهذا هو أقدم

أنواع الموالاة المعروفة عند العرب ويسمونه «الجوار». نعم حصل «المعتقون» فيما بعد على حق يسائل هذا. وجاء الفتح الاسلامي بنوع ثالث من الموالاة أخذ صفة القانون الى حد ما وذلك أن الشعوب المغلوبة أرادت أن تعامل معاملة العرب أنفسهم ولما لم يكن ذلك بالأمر الممكن عقد كل فرد مع الغائب شبه مخالفة تقضي بتبادل المعونة بين السيد «والموالي»، وتسمى الموالي باسم سيده، واحتمل السيد مسؤولية أعمال مولاه، وإذا توفي أحدهما بلا وارث من أقاربهورنه الآخر. وكانت كل هذه الحالات سببا في تعويض النسل للاختلاط حتى اعتبر الموالى بموروث الزمن عضواً أصيلاً في القبيلة. وقد كان الموالي بالطبيعة مصلحة في الانساب إلى القبيلة ذاتها حتى آل الامر في القرن الثالث من الهجرة إلى أن أصبح من المستحيل أو المتعذر أن يفرق بين الموالي وحماته، والتبس على رواة النسب أصل طائفته من القواد والعلماء والمظاء أيها التباس. وكان الموالي يشعرون تماماً بفكرة العصبية في قبيلتهم بالرغم من عدم ارتباطهم معها بروابط الدم. ونذكر أن الخليفة عمر أسف كثيراً لموت موالي من قريش كان معروفاً بالامانة ومتانة الخلق حتى قال عنه «لو كان أبو سالم موالي أبي حذيفة حيا لهدت إليه بالخلافة من بعدي» ونحن نعرف أن الخليفة - خصوصاً في رأي عمر - يجب أن تكون في قريش وقد كان أبو سالم موالي قبيلة قرشية يعتبر قرشياً كذلك. ومن الغريب أن ابن خلدون مع تسليمه بتأثير الموالاة في حفظ النسل وفي صحة النسب لا يريد أن يسلم بالاعتراضات التي وجهت الى نسب الفاطميين والادارسة أو يلاحظ على الأقل أن هذه الاعتراضات تثير صعاباً يجب تزليلها<sup>(١)</sup>

والعصبية بطبيعتها تدفع القبيلة الى مهاجمة أعدائها والاستيلاء على ممتلكاتهم وسي أولادهم ونسائهم ولكنها مادامت تلزم الحياة البدوية لا تفك في الاستيلاء

على الاراضى لأن كل ما يهمها هو الاموال المنقوله الى تلائم نوع حياتها . بيد أنها لا تلبث أن تشعر بقوتها وتناس في نفسها القدرة على مواجهة البلاد الخصبة الفنية سواء للتغلب عليها أو الاعتنام من خبراتها

على أن مصيرها يتوقف على مركز الدولة التي تهاجمها فان كانت قوية تستطيع دفع اعتدائها فاما أن يحملها الفشل على أن تندى مشروغها ، وأما أن تعزم خدمة ملك هذه البلاد فتنتظم في سلك جيشه ، وأما أن تقنع بما يقطعها السلطان من الاراضى فتحاول أن تعيش في الحقل حياة الحضر . وينبت ابن خلدون كل ذلك بالعلاقة التي كانت بين العرب وبربر الصحراء وبين ممالك افريقيه الشهابية من جهة ، وبين قبائل بلاد العرب ودول المشرق من جهة أخرى . ويلاحظ بالخصوص أن العلاقة بين الترك البدو وخلفاء العباسيين انتهت الى تلك النتيجة ، وانتظم الترك في جيش الخلفاء حتى اصبحوا بمرور الزمن يؤلفون سواده . ولو عرف تاريخ غزوات البربر للدولة الرومانية لنبيان فيها أيضاً صواب ملاحظته وأما اذا لم تكن الدولة قادرة على دفع الاعتداء فانها تخضع وتسليم زمام الحكم لفرازة وتبدأ القبيلة من تلك اللحظة بتغيير حالها واتخاذ وجهة جديدة أخرى يشرحها ابن خلدون في القسم التالي

على هذا النحو تتطور العصبية وتنتهي الى احدى الحالات التي ذكرناها فاما أن تصبح القبيلة حضارية وتسكن في الحقل وأما أن تصبح جيشاً لمدوها وأما أن تحمل مكان هذا العدو . بيد أنه توجد حالة رابعة تؤدي العصبية القبيلة اليها ولكن ابن خلدون لا يشرحها بوضوح : ذلك أن القبيلة حينما يحملها تيار الفتح قد تصل الى اراض خصبة لا مدافع عنها فتسنوى عليها وتعيش هنالك عيشة الفلاحه وفي تلك الحالة يتهدى تطورها وجهة خاصة ، فهي لا تلبث أن تترى وتتجمع الاموال ، وتشعر بال الحاجة الى حياة اكثر بساطة وأوفر بذخا ، ومن ثم تؤسس المدن وتشرق الحضارة ويصبح تطور الدولة في مثل تلك القبيلة شبيها بالتطور الذي

يحدث في الأحوال الأخرى والذى يشرحه ابن خلدون بوضوح تام على أن العصبية قد تض محل قبل أن تتحدى القبيلة نظاماً آخر ويدرك ابن خلدون ثلاثة أسباب لذلك الأضمحلال :

( ١ ) من خواص القبيلة أنها تأبى أن تدفع الضريبة وهي قد تعرف بسلطة دولة مجاورة لها بل قد تكون جزءاً منها ولكن بشرط لأن تخضع لمنتهى دفع الضريبة . ويقدر ابن خلدون وجود هذه الظاهرة عند عرب أفريقيا الشمالية وببلاد العرب . وفي وسعنا أن نقرر وجودها حينما تتمتع قبائل البدو العربية بقسط كبير من البأس والقوة فالضربيـة في نظرهم اهانة لا يقبلونها . وإذا كانت ملاحظة ابن خلدون صادقة في ذاتها فإنه ينطوي في تبرير أباء البدو واعتباره ميزة ودليل على القوة ومدعاة للفخر ، وفي حثه على تأييده وتشجيعه فإن هذا الأباء في الحقيقة خاصة لأشد الشعوب البدوية معارضـة للحضارة . وقد تأثر ابن خلدون في ذلك بالبيئة التي عاش فيها وهي أقرب إلى حياة البدو منها إلى حياة الحضر . ومن الغريب أن تقلب لديه في تلك الحالة الذهنية البدوية على الذهنية الإسلامية فإن المسلمين لم يعتبروا قط لافي كتبهم الفقهية ولا في حياتهم العملية أن الضريبة فرض وبين بل كانوا يرون فيها ديناً وخصوصاً في القرون الثلاثة الأولى ما رأاه الفرنسيون بعد الثورة أي أنها اشتراك في المشروعات العامة . والدولة لا تمثل بغير الضرائب ولا يستطيع الجيش دفاعاً عنها ، ولا تقام الفرائض بدونها ، هذا ومن الضروري أن يقوم كل مسلم بقسمـة من النفقات العامة كما يتمتع بقسطـه من الرفاهية الوطنية والأمن في الداخل والخارج . وليس في كلمة ( الزكاة ) التي تعبر عن تلك الضريـبة في القرآن والسنة وكتب الفقه – ( كما تستعمل كلمة contribution في الفرنسية مكان كلمة impôt ) – ما يهـين أو يخدش بل ربما كان اختيارها لتحمل محلـ الكلمة مهينة هي ( الاتـابة ) التي كانت تستعمل في الأمارات العربية الخاضعة لرومـان والفرسـ في الشـام والعـراق . ومعنى الأولى هو « التطهـر » وبذلك تصبح

«الضربيه» تعبيراً للصدقة التي تطهر المتصدق ومعنى الثانية «الجزية». وقد فهم فيلسوف سابق على ابن خلدون بثلاثة قرون هو ابو العلاء معنى اشتراك الافراد في النفقات العامة فهما تاما فقال أن الملوك واعوانهم ليسوا في الحقيقة إلا عملاً يستخدمون دافعو الضرائب<sup>(١)</sup>

وقد كان ابن خلدون بعيداً عن العهد الذي أزهار فيه الاسلام أزهاراً حقيقياً حراً في عهد خلفاء العرب ولم يستند في استخراج استنتاجاته الا الى الحوادث التي كان باستطاعته أن يراقبها. وقد حكم على الماضي طبقاً لقاعدته بالنظر الى الحاضر، وعاش في عصر استبداد وطغيان فلاعجب أن يرى في الضربيه أمراً مهيناً . وهو يقول انه متى رضيت القبيلة بدفع الضربيه أخذت عصبيتها في الضعف وقد أعضاؤها عاطفة استقلالهم وقدرت القبيلة الشعور بقوتها شيئاً فشيئاً وانتهت الى الاضمحلال والاندماج في الدولة التي تغلبها على أمرها . فهل صحيح أن ذلك من الاسباب التي ادت الى أن فقدت عدة قبائل عربية في المشرق والأندلس عصبيتها كما يقول ابن خلدون ؟ ذلك موضوع جدل شديد فقد رأينا قبائل عربية في المشرق تحتفظ بكلام قوتها واستقلالها حتى القرن الرابع ، وإذا كانت هذه القبائل قد ذهب سلطانها فذلك لاسباب أخرى غير الضربيه نذكر منها بالخصوص نفوذ بعض الامم الأجنبية التي اصطفاها خلفاء بغداد والتي قبضت على زمام السلطة في أنحاء الدولة كلها

(٢) قد تؤدي احدى الوسائل التي ذكرناها بالقبيلة الى سكني المدينة أو الحقل ومن ثم الى الخضوع لحكومة منظمة أجنبية . فإذا استمر ذلك الخضوع دون أن تستطيع القبيلة مقاومته والتخلص منه فإن الاستعباد يهدم عصبيتها ويفقدها أهلية الدفاع ، ومن باب أولى يفقدوها القدرة على الهجوم أو تأسيس الدولة . ويضرب لنا ابن خلدون في ذلك مثلاً مفيداً جداً يوضح لنا في الوقت ذاته حذقه في شرح

(١) ظلموا الرعية واستجازوا كيدها وعدوا مصالحها وهم أجبراؤها

القرآن ، ومحاولة تأويل النصوص طبقاً لمقاصده ورغبتها في التعميم بسرعة فاقعة : يقول ابن خلدون أن بنى إسرائيل لم يستطعوا اجابة دعوة موسى إلى الذهاب لفتح الأرض المقدسة وينذّر الآية المتعلقة بذلك « قلوا يا موسى أن فيها قوماً جبارين وأنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فان يخرجوا منها فانا داخلون » ويقول ابن خلدون كان ذلك لأن بنى إسرائيل شعروا أنهم قد دوا عصبيتهم وأنهم كانوا عاجزين بدونها عن محاولة الفتح فما عليهم الله بالتيه في قفار سيناء أربعين سنة . ثم يقول « ويظهر أن حكمة ذلك التي مقصودة وهي فناء الجيل الذين خرجوا من قبضة الذل والقهر والقوة وتخلقوا به وأفسدوا من عصبيتهم حتى نشأ في ذلك التيه جيل آخر عزيز لا يعرف الأحكام والقهر ولا يسام بالمدلة فشتلت لهم بذلك عصبية أخرى اقتدروا بها على المطالبة والتغلب . ويظهر لك من ذلك أن الأربعين سنة أقل ما يأتى فيها فناء جيل ونشأة جيل آخر » (١) فأما أن الله قد عاقب الاسرائيليين بالتيه ليجدد منهم جيلاً آخر فهذا مالم يذكر عنه القرآن شيئاً بل أنا نميل إلى الاعتقاد بأن الجيل لم يتجدد في الحقيقة . وكذلك لا يكفي أن الله قد أضل الاسرائيليين أربعين سنة في الصحراء لنقدر مثل هذا القانون . بيد أنه من الحق أن العصبية تنتهي من قبيلة احتملت أثقال العبودية زمنا طويلاً

(٣) تفقد القبيلة التي تحل في الأرض الخصبة وترزعها عصبيتها بمرور الزمن لما يعمرها من الرخاء وأسباب الترف ، هذا فضلاً عن أن الزارع يميل دائماً إلى البقاء في الأرض التي يزرعها ويرضى بكل مذلة تفرض عليه بشرط أن يحتفظ بأرضه وأملاكه . وقد فقد الانبياط الذين ليسوا في الأصل الأقبيلة عربية بأسمائهم وأنسابهم لأنهم لزموا الأرض التي زرعوها في العراق . وهذا هو السبب في أن الخليفة عمر لم يرد قط أن يقسم الأرض المفتوحة بين الجندي لكي يحتفظ الجندي دائماً

بزياده الحربيه . ويقول ابن خلدون أن النبي (صلعم) دعا الله أن يبعد قومه عن الحرج <sup>(١)</sup> وليس ذلك لأن ابن خلدون يعتقد فلاحه الارض أو يزعم أن النبي والخلفاء كانوا يعتقدونها فهو يكتفى بأن يقرر أنها تتصف العصبية والباء الحربي الذي يقول أنه أساس الدولة المتين ، هذا فضلا عن أن الزارع مرغم على اداء الضريبة <sup>(٢)</sup>

— ٤ —

إلى هنا رأينا أن العصبية خاصة جوهرية لقبيلة البدوية وأنها في الوقت ذاته قاعدة نظامها ومصدر تقدمها . بيد أنها لا تكفي وحدها لأن تدفع القبيلة إلى نهاية تطورها الطبيعي اذ لا بد من صفة أخرى هي شرط نانوى ولكنه ضروري لتصل القبيلة إلى الملك . وب بدون هذا الشرط تصبح العصبية كما يقول ابن خلدون « شخص مقطوع الأعضاء » <sup>(٣)</sup> تلك الصفة هي الفضيلة (الخلال) التي يرى ابن خلدون أنها ضرورية لمن يطمح إلى نيل الملك . ولن يست الفضيلة ضرورية للرئيس وحده فابن خلدون يتكلم عن الخلال المختلفة للبدو لا كوقائع يقررها بل كشروط ضرورية لبقاء القبيلة وتقدمها ، ولكنه لا يفرق مثل مونتسكيو بين الفضيلة السياسية والفضيلة بصفة عامة . ولن يست الفضيلة التي يقول بأنها شرط من شروط الملك الا عبارة عن الصفات التي ذكرتها كتب الأخلاق . فيجب على من يطمح إلى الملك أن يكون عادلا جوادا يجل العلامة وأساطين الدين . ونلاحظ أن ابن خلدون يتمسك كثيراً بضرورة هذه الصفات ، وربما كانت هنالك علاقة بين هذا التمسك وبين ما تبنياه في خلقه من السخط وعدم الرضى

ولم يستطع ابن خلدون أن يلاحظ أكثر من شكابين ساسيين هما نظام القبيلة ونظام الملكية المطلقة ولم يصل كاوصل مونتسكيو إلى أن يميز الخلال المختلفة

(١) و (٢) المقدمة من ١١٩

(٣) المقدمة من ١٢٠

التي تلزم الحكومات المختلفة . ولم يقنع بأن يقرر بواسطة التجربة ضرورة انصاف الرئيس بالفضيلة بل يعتمد أيضاً في ذلك على براهين عقلية مستمدّة من القرآن أو من النظر الفلسفي فيقول إن الملك هو الخلاص المميز للمجتمعات البشرية ، وإنها تنشأ مما يميز الرجل من الحيوان ، وإن ما يميز الرجل هو روحه الذي تدفعه طبيعته نحو الخير . إذاً فلواجب أن يكون الملك ملائكة مخلصة تعكس صفات الروح الفاضل للإنسان

كذلك يقول إن الملك هو خليفة الله في أرضه وإن الله قد اختاره لينفذ أوامره ويعيده دينه ويسير الناس بمدله إلى حياة يستحقون معها سعادة الآخرة ، فيجب إذاً أن يتتصف هذا الرجل بجميع الخلال اللازمـة لتأدية تلك المهمة وقد يحملنا هذا الرأي الأخير ، إذا فسرناه تفسيراً حرفيًّا ، على الاعتقاد بأن ابن خلدون كان يؤمن « بالحق الاهي » ( droit divin ) ومع ذلك فلا ابن خلدون ولا غيره من فلاصنفة المسلمين آمن بالحق الاهي على نحو ما فهمه بوسویه مثلاً . فالقرآن ينص على أن جميع الناس خلفاء الله في أرضه ، وليس ثمة من أسرى أو أشخاص يصطفون لهم الله . ويجب على المسلمين دائمًا أن يتبعوا الأوامر المتزلة ، وهذه الأوامر تقضي عليهم باختيار ملوكهم ، فإذا اختاروه وجبت عليهم طاعتهما ظل متبعاً طريق الخير . فإذا حاد عن تلك الطريق وجب على المسلمين عزله واختيار سواه . تلك هي النظرية الإسلامية التي لم يحاول ابن خلدون قط أن يدحضها أو ينكرها . فالإنسان إذاً ليس خليفة الله إلا أنه يجب عليه أن ينفذ القوانين وأن يسير بال الإنسانية إلى السعادة التي وعد الله بها

ينتج منطقياً من كل ما تقدم أن شعوب البداية التي حافظت على عصبيتها وجميع فضائلها البدوية هي أقدر الشعوب على الفتوحات ، والفتحات الكبيرة .

وهذه النتيجة هي التي أراد ابن خلدون أن يصل إليها ، ولا سيما إذا ذكرنا أن غايتها الجوهرية هي فهم التاريخ الإسلامي . الواقع أنها بدون العصبية التي تدعها خالل الصحراء والدين من جهة ، ودون الضعف الذي ساد الحضارتين الرومية والفارسية من جهة أخرى لا نستطيع أن نفهم كيف فتح عرب مصر معظم العالم الروماني في نحو أربعين سنة فقط . وهذا هو نفس التعليل الذي يقدمه مونتسكيو حينما يحاول أن يشرح اخضاع العرب للدولة البيزنطية . في بينما كانت الحضارة تعصف بپايس البيزنطيين والفرس وتثير بينهم الخلافات السياسية والدينية إذا بالعرب قد شعروا ، وهم فقراء وفي ذروة البأس ، بحاجة كبيرة إلى نبذ حياة القفار الخشنة الضيقة ، ولم يك ينفعهم لتحقيق ذلك سوى مرشد يرشدهم تبعاً لمبدأ سام مقدس وغاية موحدة ، وقد أمدتهم الإسلام بذلك المرشد . وتوضح لنا خطبة الخليفة عمر – التي حدث فيها العرب على غزو فارس والعراق والتي رواها ابن خلدون – كيف استطاعوا الخلفاء أن يستثيروا الحمية الدينية ليدفعوا العرب إلى فتح العالم : « ان المجاز ليس لكم بدار الا على النجمة ولا يقوى أهله الا بذلك ، أبن القراء المهاجرون عن موعد الله ، سيروا في الأرض التي وعدكم الله في الكتاب أن بورئكموها فقال : ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون » <sup>(١)</sup>

واذ قد انتهى ابن خلدون من شرح تطور القبيلة حتى قيام الدولة فقد بقى عليه أن يشرح تطور هذه الدولة نفسها ، وهذا هو موضوع القسم الثالث من المقدمة ويشعر القارئ إذا ما انتهى من قراءة القسم الثاني بأن ابن خلدون لم يدرس سوى القبيلة العربية والقبيلة البربرية وذلك بالرغم من ادعائه أنه يدرس أصول الدول كلها ، ذلك لأن معظم مبادئه لا تطبق حقيقة إلا على الدولة العربية والدول البربرية في أفريقيا الشهابية فهنا لك يمكن أن تقرر بأوضح السبل تأثير تلك العصبية

المؤسسة على روابط النسب التي يبالغ ابن خلدون في تقدير أهميتها ويكتنر من ذكرها . بيد أنه توجد أمم عديدة استطاع سلطانها أكثر مما لبنته دولة العرب ، أمم عاشت واستطاعت أن تقاوم كل صنوف الاضطراب وكل غزوات الاعداء لا بفضل روابط الدم بل بفضل عاطفة أوسع نطاقا وهي الدعامة الحقيقية للروح الوطنية . لم يلغت ما كان لثلاقي الامم من المقاومة المنيعة اهتمام ابن خلدون . وكل ما يقدمه هو توارث الاسرارات الحاكمة لا الامة ذاتها التي تبقى برغم التقلبات الخارجية وبفضل هذه الروح الوطنية مجموعة مختلطة من التراثات المادية والادبية توارثت منذ العصور الغابرة . فاذا كان قد تولى عرش مصر منذ الفتح الاسلامي الى عهد ابن خلدون ثانى أسر مثلا فان الامة المصرية بقيت دائمة كا هي بلا تغير حافظة لاصحها الذى احتفظت به دائما برغم تغير حكوماتها الموقالية . وفارس الذى عصف بها فتح الاسكندر وسيادة خلفائه وكذلك فتح العرب وغزوات القatar لازالت فارسا لم تغير ، وليس تغير الاسر أو الملوك بالنسبة لبعض الامم الا تغيراً سطحيأً يشبه الزبد الذى يملو ماء البحر كما يقول الشاعر العربي أبو العلاء وبعد فهل صحيح أنه يجب أن نبحث عن عصبية القبيلة البدوية في أصل كل دولة ؟ أليست هناك عوامل أخرى تشتراك في تكوين أمة أو مملكة ؟ وهل قامت المدن اليونانية واللاتينية على النحو الذى قامت عليه الدول العربية والبربرية ؟ يجيئنا التاريخ سلباً . وهل حقيقة أن الاسباب الاجتماعية لتأسيس دولة ما هي واحدة في كل زمان وفي كل مكان وإنما ستبقى كذلك ؟ تلك مسألة ربما أدى تقدم التاريخ والمجتمع الى حلها يوما ما

ومن الغريب أن كرامر لا ينقد مذهب ابن خلدون هذا بل يقره بصورة عامة ، ويحاول فوق ذلك أن يطبقه على المجتمعات الاوربية المختلفة . وقد نتبين في الفقرة التى يطبقه فيها على تاريخ المانيا وفرنسا<sup>(١)</sup> تلك العقلية الالمانية

(١) كرامر — ابن خلدون وتاريخه في حضارة الدول الاسلامية ص ٢٥

الى تحاول دائماً أن تستفيده من كل ما قد يشيد عزتها القومية . فيقول كرامر إن فرنسا التي استعبدتها الرومان فقدت عزتها وعصبيتها . أما المانيا التي لم تغلب فقط فقد حافظت عليها ، وإن ذلك هو السبب في أن الحرية الحقيقة لا توجد لدى الفرنسيين وإنها أنها يتمتع بها الالمان . وليس علينا أن نبين خطأ ذلك الرأي إن كانت هذه ضرورة لبيان ذلك . على أنه يقدم لنا مثلاً على الطريقة التي فهم بها ابن خلدون كثير من ناقديه فقد بهرتهم طرائفه إلى حد أن اعتقدوا أنهم إنما ينقدون فيه فيلسوفاً حديثاً

— ٦ —

يتدرج ابن خلدون من بحثه العميق عن القبيلة البدوية وما تستطيع عمله إلى الحكم على الأمة العربية تبعاً لمنهجه . وقد انتهى إلى أن أصدر حكمه على العرب . وإذا كان يعترف لهم ببعض المزايا فليس ذلك إلا اعتباراً للدين لأن الإسلام عربي في جوهره

وقد غطى العرب حقهم وشدد النكير عليهم غير فيلسوف قبل عهد ابن خلدون بزمن طويل ، ولكن ابن خلدون استطاع أن يصوغ ما ينكره عليهم صوغًا منظماً . وإذا أردنا أن نصل إلى منشأ ذلك التعسف بحق العرب وجوب علينا أن نرجع إلى القرون الأولى من الهجرة وإن نبحث عنه في تلك الأمة الفارسية التي أخضوها العرب ، هذه الأمة لم تدخر وسعاً في الانتقام لنفسها من ذلك المدوان سواء أكان ذلك الانتقام بتشويه المبادئ السياسية والدينية أم بالدعوة إلى احتقار الآداب وتسفيه السنة ، حتى لقد جرأ في القرن الثاني فارسي مستعرب على أن يلقى أمام الخليفة هشام بن عبد الملك قصيدة من نظمه نادى فيها بتتفوق الفرس على العرب ، ويروى أن الخليفة أشتد غيظه لذلك فأمر بالقاء الرجل في حوض كان بالقرب منه . ونحن نعرف أن القضية الفارسية انتصرت نهائياً بهوض بني العباس ، وصار العرب

شيئاً فشيئاً موضع الاحتفقار حتى من الخلفاء أنفسهم وأقصوا عن السلطة المدنية والحربية حتى أن الجيش في عهد الخليفة المأمون لم يكن به جندي عربي واحد . وتأسست في عهد تلك الأسرة (العباسيين) مدرسة جديدة تعرف « بالشعوبية » كانت تدعو جهراً إلى احتقار أمة النبي وخلفائه وتنقى بجد الفرس في قصائد تنظم بالعربية بلغ من شدة لهجتها أن أمر الخليفة هارون الرشيد بسجن أحد ناظميها وهو الشاعر أبو نواس (المتوفى سنة ٨١٠ م) . وكتب أبو عبيدة الفارسي (٧٢٨-٨٢٥ م) الذي صرف حياته في درس النحو العربي حتى اعتبر من مؤسسيه كتاباً عدد فيه مثالب العرب قبل الإسلام وبعده

ثم جاءت الفلسفة اليونانية التي ترجمت في عهد العباسيين فاقتصرت بعض الذهان عن ذلك الشعب العربي الذي كان يعيش قبل الإسلام في جهل مطبق فكان المأمون وهو ابن جارية فارسية ينصر الفرس جهراً . وائن أراد أن تنتقل الخلافة من أسرته العباسية إلى العلوين أبناء فاطمة فان ذلك لم يكن بتائير عاطفة دينية بل كان بتائير تلك القومية الفارسية التي كانت تؤثر العلوين على غيرهم . وليس الحرب الأهلية التي وقعت بين المأمون وأخيه الامين الاصفحة من تاريخ الخصومة بين الفرس والعرب . وقد كانت محاولة المعتصم أخي المأمون أن يستعين عقب وفاة أخيه بالترك على وضع حد للخصومة المستمرة بين الامتيين من دواعي تحصير العرب وتجريدهم نهائياً من كل هيبة وسمعة . وعيثا حاول الخلفاء الذين تولوا بعده وكذلك العرب أنفسهم أن يستعيدوا هيبتهم . صدر الحكم فاضطر العرب أن ينبعضوا عن العراق إلى الشام أولاً ، ومن ثم إلى بلاد العرب حيث عدوا إلى حياتهم البدوية السالفة . ومنذ القرن الرابع اجهزت غزوات الترك والحروب الصليبية ثم غزوات التتار على عظمة العرب حتى انهم في عصر ابن خلدون قلما كانوا يمثلون في شؤون المسلمين السياسية . وكانوا حينئذ يمثلون في إسبانيا من

جور نصارى الاسبان . فليس غريبا اذَا ان يزدريهم ابن خلدون ولا سببا انه عاش في ظل الاسر البربرية المجاهرة بعدها لامر الدين خربوا افريقيا الشمالية في القرن الخامس

ينهى ابن خلدون على العرب ، بادىء بدء ، عجزهم النام عن التغلب الا على البساطط<sup>(١)</sup> وطبعى ان يستند الى تغلب العرب على سهول الشام والعراق ومصر وساحل افريقيا الشمالية ، بيد انه نهى ان العرب قد فتحوا أيضا فارس واستقروا هناك اكثر من قرنين

يقول بعد ذلك ان العرب لا يتغلبون على قطر الا اصابه الخراب المطلق<sup>(٢)</sup> فهم يهدون الصروح ليأخذوا أحجارها عند الحاجة ولا يشيدون بالطبيعة شيئا منها ، ويغتصبون بالقوة املاك المغلوبين ، فهم شعب من الناهبين والاشقياء . ولم يقدم ابن خلدون تأييداً لذلك الرأى سوى مثل واحد هو تخريب افريقيا الشمالية في القرن الخامس ، بيد انه من المدهش الا يحاول ان يفهم طبيعة ذلك الحادث التاريخي ، فلئن خرب العرب افريقيا فان ذلك لم يكن الا تنفيذا لامر الخليفة مصر الفاطمي الذى اراد ان ينتقم من اسرة ببرية كانت خاضعة له من قبل ثم غدت خصما له . ثم من هم العرب الذين فعلوا ذلك ؟ هم بدو اعراب لم يتلقوا تربية ولا نظاما . ومن الغريب ان ينسى ابن خلدون ان فتوحات العرب في فارس والشام واسبانيا بل افريقيا لم تؤد الى خراب هذه البلاد ، ولو كان عادلا حقا لفحص الاوامر التي اصدرها الخليفة الى الجيوش الظافرة وهى اوامر تقضى بمعاملة المغلوبين أحسن معاملة وآخرها ، وكان حقا عليه الا ينسى المعاهدة التي عقدتها الخليفة عمر بنفسه مع اهل بيت المقدس

ثم يقول ابن خلدون : ان العرب ليسوا اهلا لتأسيس الدولة الا من طريق اثر

ديني قوى<sup>(١)</sup> والواقع ان فكرة او غاية سامية دينية كانت تبث روح النشاط والحماسة في العرب وتهدم بذلك الطموح الجميل الى الحضارة ، بيد ان ابن خلدون بهم الكلام هنا على حضارة العرب البينيين الاقدمين التي كثيرا ما يذكرها بالاعجاب

وأخيراً يقول ابن خلدون ان العرب يجهلون سياسة الملك<sup>(٢)</sup> ومن الصعب أن نناقش رأياً كهذا لأننا لا ندرى ماذا يعني ابن خلدون « بسياسة الملك ». وليس لنا أن ندخل هنا في تفاصيل الاصلاحات القيمة التي استحدثتها حكومات الخلفاء الراشدين والامويين وبني العباس . على أنه من المحقق أن العرب من بين جميع الامم التي قبضت على ناصية الحكم في الدولة الاسلامية في المصور الحديثة كانوا أقدر وأعدل من تولى حكمها ، وأمهر من عرف أن يهيئ لشعوبها أسباب التقدم العقلى والمادى . وليس لنا الا أن نقارن النتائج التي ترتبت على حكم الترك والعرب في بلاد المشرق حتى نقرر أن العرب ما فعلوا سوى أن شادوا وعمرروا ، وأن الترك ما فعلوا سوى أن أبدوا وخرروا

وليس هذا كل مافى الامر ، فان ابن خلدون يرى أن العرب يبالغون في احتقار العلوم والفنون ، وقد أصدر ذلك الحكم الجديد في القسم السادس حيث يتكلم على أرقى أشكال الحضارة . كذلك يقول ان معظم العلماء ينتمون الى الامة الفارسية<sup>(٣)</sup> . ومن الصعب جداً ، كما لاحظ الاستاذ كازانوفا<sup>(٤)</sup> ، أن نقر بحقيقة الاصل الجنسي للعلماء والفلسفه المسلمين وذلك بسبب اختلاط الجنس الشاش عن « الموالاة » كما قدمنا ، وكذلك عن المصاهرة . بيد أن الاستاذ كازانوفا قد أوضح الدور العظيم الذى قام به العرب الخالص وقادت به العبرية العربية في تلك الحضارة الاسلامية التي أزهرت ايماناً إزهاراً . ثم لا يكفى ابن خلدون أن تملك القبائل

(١) المقدمة من ١٢٦ (٢) المقدمة من ١٢٧ (٣) المقدمة من ٤٧٧

(٤) مقرر الكلوج دى فرنس — الدرس الافتتاحي في ٢٦ ابريل ١٩٠٩

البدوية التي خرجت من القفار والتي كانت حتى خروجها بعيدة عن كل مجتمع متمدن قد وصلت الى أن تفرض دينها ولغتها على قسم عظيم جداً من العالم الرومانى الفارسى القديم فيحكم عليها بأعدل مما فعل بل وربما بشيء من شكر الصناعة ؟  
وإذا كان ابن خلدون لم يفهم بأحسن مما فهم أن الحضارة التي تمنع بها هي من صنع العرب ، فلا ريب أن ذلك لأن المذهب الذى يدرس به التاريخ ضيق جداً . وإذا كان صحيحـاً ما قوله نحو القبيلة التي تعتبر العصبية في الواقع مرجمها الأساسى فإنه يخطئ فيما اتباه من تعميم تحكمي . وانا لنرتكب نفس الخطأ اذا أردنا أن نستعين على الأخص بالبساطة والخشونة اللتين افترضنا بأخلاق الرومان في عصر الجمهورية الاولى لشرح ما أدوا إلى الحضارة في عهد الامبراطورية .  
وانه ليوجد في الحقيقة شبه كبير بين الرومان والعرب ، فقد أمدت البساطة والنشاط كلـهما بوسائل الفتح وتأسيس الدول العظيمة . على أن ذلك الفتح ذاته قد غير من طبائعـهما بما استحدثـه من العناصر الجديدة في حضارتهمـما ، وكان المغلوبـين من فرس وسريان في العرب في دائرة الحضارة ما كان من التأثيرـليـيونان والشرقـيين في الرومان . وخطأ ابن خلدون الاكبر وكذلك خطأـغيرـهـمنـالفلاـسـفةـالـذـينـغـطـواـالـعـربـحـقـهمـهـوـأـنـهـمـلـيـقـدـرـواـالتـأـثـيرـالـذـىـقـدـنـحـدـهـالـمـلـائـقـبـيـنـالـأـمـمـالـخـتـلـفـةـسـوـاءـكـانـذـاكـفـيـالـفـالـابـأـوـالـمـلـوـبـ.ـولـئـنـلـمـيـسـتـطـعـالـعـربـأـنـيـؤـلـفـواـمـنـالـفـرـسـوـالـتـرـكـوـغـيـرـهـمـاـمـنـالـأـمـمـالـمـفـلـوـبـةـشـعـبـاـوـاحـدـاـفـاـذـاكـاـلـاـلـانـهـذـهـالـشـعـوبـكـانـتـتـحـفـظـبـيـاسـشـدـيدـوـشـخـصـيـةـعـظـيمـةـ.ـكـذـاكـلـمـيـسـتـطـعـالـرـوـمـانـأـنـيـفـعـلـواـنـحـوـذـاكـبـالـيـونـانـوـالـمـصـرـيـينـ

والخلاصة أنه اذا كان مذهب ابن خلدون صادقاً جدًا في شرح قسم من التاريخ الإسلامي فإنه قاصر عن أن يشرح كل ذلك التاريخ ، ولكن من ذا الذي يستطيع أن يفخر بأنه ظفر بوسيلة يشرح بها كل التاريخ ؟

# الفصل السادس

## الظواهر الاجتماعية لحياة الحضر

### السياسة

(١) ضرورة مبدأ ديني أو سياسي لتأسيس الدولة (٢) ضرورة ضعف الدولة المعتمد عليها يمكن تأسيس دولة جديدة (٣) النضال بين الارستوغراتية والآوتوقراطية (٤) الاسباب المختلفة لسقوط الدولة حكم الفرد )

قلنا في الفصل الثالث أن طرافة ابن خلدون تعظم جداً حينما يتكلم في المسائل السياسية، ورأينا أنه ينفرد بالفضل في فصل السياسة من الأخلاق والكلام والفقه بعد أن كانت إلى عهده ممزوجة بها، وفي أنه جمل منها مادة معينة تصلح لأن تكون علمًا . ولم يدرس ابن خلدون هذه المسائل لاعلى أن يجعل منها بحثاً مستقلاً ولكن لأنها تكون جزءاً من البحث الاجتماعي الذي أراد معالجته . بيد أنه بالرغم من تلك النية وبالرغم من أن ذلك البحث السياسي يرتبط في الحقيقة ارتباطاً شديداً بجموعة فلسفة الاجتماعية فإنه قد توسع فيه توسيعاً كبيراً وشرحه شرعاً شافياً بحيث يمكن اعتبار القسم الثالث من مقدمته كتاباً مستقلاً . ففي هذا القسم يبحث في كل الظواهر الاجتماعية المتعلقة بالحكومة ، وعوامل تأسيسها ، ومدى تقدمها وأسباب اضمحلالها وبودره ، وفيه يتفوق ابن خلدون على نفسه في القسم الثاني في استخدام التجربة التي يقدمها إليه تاريخ قرون نهانة . ولئن تسربت إلى تعاملاته بعض الاعتبارات الكلامية فليس ذلك لأنه يقصد ارجاعها إلى الكلام بل لأنّه يريد التوفيق بينها وبين آراء المتكلمين أو لأنّ السياسة كانت عند المسلمين قسماً من الكلام النظري

ومع أن ذهن ابن خلدون شرقى محض فانه يدهشنا أن نرى من خلال آرائه الصائبة العميقه مشابهات يمكن منها أن تقربه بنوع ما من بعض الاذهان المظيمه في المصور الغابر و الحديث ، فمثلًا تذكرنا بعض تأملاته بتأملات ارسسطو ومكيافيلي ومونسكيو

ومن الضروري لتحليل هذا الفصل أن نقسمه الى قسمين ولو أن ابن خلدون لم يفعل ذلك ، يتضمن أولها النظريات العامة التي تطبق على كل حكومة ، ويتضمن الثاني النظريات الخاصة بالدول الاسلامية

— ١ —

تحفظ العصبية والفضيلة للقبيلة قوتها ، وتوهانها لقيام بالفتح . ولكن لأجل أن تخرج تلك الاهلية للفتح من القوة الى الفعل كما يقول ابن خلدون يجب تدخل عامل ثالث ، ذلك العامل هو مبدأ ديني أو سياسي وهو مهتمه أن يحدد الغاية التي تجبرى نحوها القوة التي نالتها القبيلة ، وأن يشحذ كذلك من تلك القوة وأن يسير بها نحو طريق آخر فيتحول بذلك دون أن ترتد هذه القوة المكتسبة الى القبيلة نفسها لم تكتسب القبائل البدوية قبل الاسلام قوة عظيمة ، ومع ذلك فقد كانت من التناحر والعداء بحيث يزق بعضها ببعضًا وذلك لتجردها من كل مبدأ ديني سام وكل غاية سياسية ، وكل تدفعها رغبة قاهرة في النشاط فتعمل على مهاجمة جاراتها قال تعالى : « واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فالله بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا »

قضى النبي (صلعم) حياته في التوفيق بين هذه القبائل وفي أن يجعل منها عصبية تتضامن عناصرها فلم يمض الا القليل على وفاته حتى انهضت تلك القبائل على الشعوب المجاورة وشادت دولة شامخة

ويوجد حينما اضطرمت نار غزو أو نورة تنهى بعزل أسرة وإحلال أخرى مكانها مبدأ ديني أو سياسي هو الذي أثار هذه الحركة . كانت استعادة قريش

لسلطنة الارستوغرافية سببا في نشوب حروب أهلية رفعت بنى امية - وهي قبيلة كانت تتمتع قبل الاسلام بسلطان مطلق - الى رأس الدولة في القرن الاول من الهجرة . وكانت غاية الحروب الاهلية التي انتهت باسقاط تلك الدولة هي ان تعاد الى الفرس سلطتهم التي استلهمها العرب ، وأن يعاد الملك الى بنى هاشم أسرة النبي التي كانت تتنافس الامويين منذ الجاهليه . ولم يكن الدين عاملا في

نشوب هذه الثورات وإنما كانت أسبابها سياسية محضة

وأليس ذلك العامل الديني والسياسي ضروريًّا لدفع الناس إلى الغزو ولتكنه يؤيدهم فيما يخوضونه من المعارك ويساعدهم على السير بهذه المعارك إلى أحسن غاية . ويلاحظ ابن خلدون أنه توجد علاقة م蒂نة بين قوة إيمان الرؤساء واتباعهم من الجندي ، وبين نتائج مشاريعهم . وترجع أسباب معظم المهاجمين التي أصابت كثيراً من الطالعين إما إلى فتور في إيمان قبائلهم أو إلى زوال العصبية من صفوف جندهم إن كانوا جنداً مرتزقين

- 1 -

ييد أن كل ما ذكر من شروط النجاح يتعلّق بالامة الغالبة ، ولا يكفي لأن يوضح تأسيس الدولة الجديدة التي يجب لقياها توفر شروط أخرى لا تتوافق على القبيلة ولا تعنى سوى الامة المغلوبة لأن ابن خلدون يرى أن الدولة الناهضة لا يمكن مطلقاً أن تقوم الا على انقضاض دولة أخرى ذاتية ، فيجب اذاً أن تكون الدولة ذاتية قابلة للقهقر وأن يمتهنها ضعف هو في الواقع أمر محتمل يصيب

بالضرر ورة كل دولة . وسنرى ما يميز هذا الضعنف فيما بعد

ويرى ابن خلدون ، بادئاً به ، أنه إذا كانت الدولة المعتمد على ملتها من شعوب مختلفة فإنه ليس من الممكن تأسيس دولة جديدة بواسطة الفتح . فــ مدفتح العرب الشام والعراق وفارس ومصر بأيسر مما فتحوا أفريقية الشمالية التي تسكنها منذ أقدم المصور قبائل بربوية شديدة التباين كثيرة الانقسام إلى جماعات

صغيرة لكل منها عصبية متينة . وقد جعل هذا اخضاعها أمراً شافاً ، فقد صرف  
المسالون أكثر من قرن في توحيد هذه البلاد بصفة قاطعة ثم أن حكومة الخلفاء  
لم تظفر قط بأن تفرض عليها سلطنة مطلقة .

وملاحظة ابن خلدون هذه صادقة جداً فان الرومان على ما بلغوا من الحذق في فن الحرب والاستهلاك ابتوها في نضال دائم مع شعوب أفريقية الشماليّة حيث كانت تضطرم نار الثورات بلا انقطاع . ولم يظفر الترك العثمانيون الذين استطاعوا أن يتغلبوا على قسم عظيم من ساحل البحر الا بپض داخل البلاد الا بسلطة اسمية ، بل ان الفرنسيين أنفسهم قد عانوا ولا يزالون يعانون مشقات فادحة في مراكش في سبيل بسط حضارتهم عليها<sup>(١)</sup> ولم يستطع الرومان ولا الاسلام أن يلطقا من أخلاق هذه القبائل أو أن يروضاها على الحياة المنظمة لشعوب المتدينة ، ولكن الحضارة الحديثة مع ما لديها من وسائل أقوى وأفْعَد قد تصل الى تلك

ونانياً إذا كانت الدولة مبنية على الأساس فإن الشعب الغالب يلاقى في سبيل اخضاعها عقبات خطيرة ويجب أن يبذل جهوداً كبيرة، وذلك لسبعين: الأول أن الدولة المعتمدة عليها يكون لديها قوات تستطيع حمايتها وليس من السهل اخضاع هذه القوات لأول وهلة فالعباسيون مثلًا لم يستطيعوا اقهر إلا ويبين إلا بعد صراع طويل، وصرف الفاطميين نيفاً وخمسين سنة ليتفنبو نهائياً على العباسين في شمال أفريقيا ومصر. هنا وعلى فرض تطرق الضعف إلى دولة ما فانها تكون قد جعلت لنفسها فوق رعایتها نوعاً من السلطة المعنوية تحيط عليهم تأييدها والدفاع عنها، وقد تكون هذه السلطة كافية لاعتراض المهاجمين: قاومة خطيرة، فمن

(٤) ويكتننا ان نذكر بهذه المناسبة ما أصاب الاسبان في منطقة الريف من التكبات المتواالية والهزائم الفادحة ، وما يشعر الفرنسيون به من حرج الموقف وخطورة المصاعب في سيل تأييد سلطتهم في المناطق الداخلية مما صرخ به الماريشال ابوتى أخيرا وكان موضوعاً لمناقشات حادة في مجلس التواب الفرنسي (المغرب)

الواجب في تلك الحالة أن يقترب بتكرار المجموع أسباب داخلية تنتهي حتى يبلغ  
الغاية في اسقاط الدولة

وليس ذلك الملاحظة أقل صدقا من الملاحظة السابقة ، وفي وسعنا أن نطبقها  
على التاريخ الإسلامي بل على التاريخ الروماني . كم صرف البربر من الزمن في  
فتح الدولة الرومانية ؟ كانت قبلتهم تطمع إلى ذلك الفتح منذ عصر أوغسطوس  
وقد هزموا مراراً إذ كان للدولة في العصور الأولى من القوة ما تزود به عن نفسها  
وما تهاجم به ، ولأن الروح الرومانية كانت بعيدة الانحراف عن فنون رعايا الدولة كلها  
حتى أنهم كانوا يتطلعون جديماً لتأييد قضيتها ، وقد فازوا طويلاً بمحابيتها بالرغم  
من الضعف الواضح الذي دهم القياصرة وجيوشهم . وإذا كانت قد خضعت في  
النهاية فذلك لأن عملاً بطبيعة اخترع في أذهان رعاياها الذين نعموا منها بالتدريج  
ما كانت تتبعه في معاملتهم من الجور فنبذوا قضية زهدوا في الدفاع عنها . ولنفس  
السبب استطاع المسلمون أن يقاوموا الصليبيين بالرغم مما دهشهم من ويلات الحروب  
الأهلية . ولكن غدت بمرور الزمن كل مقاومة مستحيلة واستطاع التتار بمهولة أن  
يهدموا سلطة الخلفاء وأن يستولوا على معظم دولتهم

يقول ابن خلدون أيضاً انه مادامت عاصمة الدولة متسقطة فإن الدولة تقوم بدفع  
ينساب دائماً مالديها من القوة فإذا سقطت العاصمة نمت الهزيمة . فالدولة العباسية  
مثلما احتفظت بالسلطة عدة قرون بالرغم مما أصابها من غزوات عديدة حتى  
سقطت ببغداد في أيدي التتار في القرن السابع ( المجري ) وانحنت آثار الخلافة  
من تلك الساعة . وعلى هذا النحو أيضاً استمرت الحروب بلا انقطاع مدى عصانية قرون  
بين المسلمين وفي أواخر القسطنطينية لأن عاصمة الدولة البيزنطية كانت تقاوم  
دائماً في حين أن فارس بأسرها سقطت في أيدي العرب منذ استيلائهم على  
المدائن ( عاصمة الفرس )

والواقع أنه في العصور القديمة والمتوسطة كانت العاصمة حقيقة مركز حياة

الدولة بأسرها . ويعبر ابن خلدون عن ذلك بما يأنى « فان المركز (مركز الدولة) كالقلب الذى تنبت منه الروح . فإذا غلب وملك انهزمت جميع الاطراف »<sup>(١)</sup> على أن تلك الملاحظة ليست عامة بقدر ما يرى ابن خلدون فان الشعور الوطنى اذا كان قوياً في دولة ما لا يقضى عليها سقوط العاصمة<sup>(٢)</sup> وان كان يضم ضمها ، ويعود الشعب المعيدى عليه آجلاً أو عاجلاً الى انتهاز الفرصة واستعادة المدينة المفتوحة ، فنحن نعرف أن سقوط القسطنطينية بين أيدي الصليبيين اللاتينيين لم يمنع الامة البيزنطية من أن تدافع وتناضل حتى استعادت عاصمتها . على أن تلك الملاحظة يكاد لا يمكن تطبيقها اليوم ، فليس صحيحاً أن العاصمة تبُث الحياة في مختلف أنحاء الدولة بل قد يمكن القول بأن الحياة تتمرد إلى العاصمة من هذه الأنهاء وأن فيها تجتمع وتندمج كل قوى الأقاليم ، ولم يبق لعاصمة الحديدة من أهميتها الذهابية سوى ضرب من الرأسه أو التفوق المعنوي ، وهو يؤثر بلا شك في حياة الدولة الاجتماعية ، ولكن وجود الدولة السياسي لم يعد يتوقف بعد على العاصمة وحدها

— ٣ —

متى ذالت القبيلة كل العقبات وشافت قوتها يمكن أن نعتبر أن دورها العملى في مصير الدولة قد انتهى . لا تقف الحركة الاجتماعية بل هي مستمرة دائمة . ولكن ليس لاقبيلة متى تحولت إلى دولة إلا أن تدعى لتلك الحركة بطريق ما . فهي إلى ذلك الحين قد ارتفعت بالتدريج حتى وصلت إلى ذروة مجدها ثم هي ستبطء بعدها شيئاً فشيئاً وذلك بلا ريب للأسباب الداخلية التي رفعتها إلى الملك ، بيد أنه لا يجب عندئذ أن نبحث عن الأسباب الجوهرية لهذا الانحطاط في القبيلة وحدها بل في القبيلة وفي العلاقات التي قامت بينها وبين الامة التي غلبتها في مبدأ هذه الحياة الجديدة تشتد العصبية دائماً وتصبح حكومة القبيلة

(١) المقدمة من ١٣٥ (٢) المقدمة من ٢٥٠ وما بعدها

البدوية ارستوغرافية بشكل ما فلا يتمنى لرئيس أن يستغنى عن مؤازرة أشهر أعضاء القبيلة، ويشاطره هؤلاء السلطة في مبدأ الملك، ولكن السلطة تجتمع في يد الرئيس شيئاً فشيئاً وتدفعه عزة نفسه إلى أن ينفرد بها وحده، فيدعوه ذلك إلى التنافس بينه وبين الحزب الذي كان مواليًا له وتنتهي تلك الخصومة دائمًا بانتصار الاوتوقراطية (سلطة الفرد) وخضوع الألئ عضدو الملك

تلك هي النظرية التي توسيع فيها كثير من المؤرخين الحديثين ولا سيما فوستل دي كولانج. في بدء نهضة كل مدينة توجد ارستوغرافية تحكم، ثم ينشب بعد ذلك صراع بين تلك الارستوغرافية وأقوى زعيم، ولكن دائرة تجارب ابن خلدون محدودة جداً فهو لم يستخدم إلا تاريخ المشرق وبالخصوص تاريخ المسلمين، وفيهما كانت الاوتوقراطية ظاهرة دائمًا، في حين أن الارستوغرافية المهزومة قد فقدت قوتها فقداناً تاماً، واشتد ساعد الاستبداد حتى وصل إلى أسمى ذروة، ثم انهارت صروحه بعدها. أما في الغرب فقد حدث ما يناظر ذلك ففي المدن اليونانية واللاتينية التي نعرف تاريخها جيداً كان النصر حليف الارستوغرافية، ثم غدت عرضة للتغييرات كانت موضوعاً لمباحث أفلاطون وأرسطو. على أنه إذا كان هذا شأن المدن الصغيرة أفلام يتغلب الحكم المطلق منهاياً على الارستوغرافية الرومانية بتأسيس الإمبراطورية؟ لم يعرف ابن خلدون قط شيئاً عن تلك المدن الصغيرة ذات التغييرات الخلاصة والتي لاحظ فوستل دي كولانج أنها تمثل حادثاً اجتماعياً خاصاً بالشعبين اليوناني واللاتيني

ومن الممكن بنوع ما أن نطبق نظرية ابن خلدون على الملكية الأوروبية في القرون الوسطى، إذ هي ليست في الحقيقة إلا مظهراً لعدم الاوتوقراطية على الأشراف تقدماً بذلك في الواقع لنيله جهداً أشقاً بكثير مما بذله في المشرق وذلك بسبب اختلاف قوى الأحزاب التي كانت تعمل في الحالتين على أن تلك النظرية ليست عامة بحيث يمكن أن يجعل منها قانوناً للمجتمع

و فوق ذلك يملي الملك وأسرته بطبيعة الامر الى أن ينبعوا نقشـف الحياة البدوية شيئا فشيئا ، و ان يتبعوا نوعا آخر من الحياة يطلب فيه عصر الترف واللامـو ، ويؤدى ذلك الترف الى اضعاف الدولة اضماماً مزدوجا فهو يثير اعصاب القابضين على أزمتها أى الملك وبطانته ، ويعودهم الفتور والتراخي ، ويفتـضـى ايضا زـيـادة النـفـقات زـيـادة كـبـيرـة فيؤدى ذلك الى زـيـادة الضـرـائب

نلائنة أسباب اذاً تؤدى الى ضعف الدولة : ضعف الحزب الارستوغراتي ، ومطالب الجند الاجانب ( وهو نتيجة لاسباب الاول ) ثم الانهاس في الترف منذ توالت اسرة بنى العباس الملك بدأ مصارعة الحزب الذى رفعها اليه وهم الفرس فلم يدخل المنصور نافى خلفائهم وسما فى التخلص من زعماء اسرته وزعماء الحزب الفارسي . فاستدعى ابا مسلم الشهير الذى يرجع الفضل اليه فى تأسيس تلك الدولة الى قصره بطريق الحيلة واغتيل هناك . وتاريخ المنصور مشحون بنضاله لعمه العباسى عبد الله بن على وابنه اعمامه الملوين ، وقد ظفر بالخلاص منهم جمیعا غير انه لم يستطع أن يخضع الحزب الفارسي تاما فاستمر الصراع مع هذا الحزب حتى انتهى بانتصار الخليفة المعتصم . بيد أن ذلك

النصر لم يكن في مصلحة الخلفاء اذ اضطروا الى الاستنجاد بالترك موالي المعتصم  
فاضاع أولئك الترك سلطة الخلفاء بجهلهم وبغتهم الاعمى للإسلام، وحرصهم على  
المال والسلطة

ذلك التاريخ هو أحد الأمثلة التي ضربها ابن خلدون تأييداً لرأيه . وهو  
برهان صادق ، وكذلك شأن البراهين الأخرى التي يستقيها دائماً من التاريخ  
الإسلامي . ولو عرف تفاصيل التاريخ الروماني في عهد الامبراطورية لا تخدع منها  
برهاناً رأيه ايضاً . على اننا نذكر ونلاحظ هنا ان ذلك الرأى ليس صحيحاً دائماً  
في كل الاحوال ، وأنه يشرح تاريخ الممالك المستبدة في الشرق وتاريخ الامبراطورية  
الرومانية التي صارت في النهاية نوعاً من الملكية الشرقية ولكن لا علاقة له بملك  
الغربيّة في العصور الحديثة

— ٤ —

يرتب ابن خلدون على تلك الاسباب ثلاثة لاضمحلال الدولة بعض القواعد  
العامة التي يمكن منها أن نشرح سقوط دولة من الدول

(١) توجد علاقة بين حجم الدولة وقوة الحزب الذي أنشأها . فإذا دفع  
الطعم ذلك الحزب أن يدفع الغزو إلى ما بعد الحد الذي يستطيعه ، أو إذا ضعف  
هذا الحزب بسبب الترف والمحروب الداخلية ، فإنه يصبح عاجزاً عن حماية الأقاليم  
المحتلة وعن دعى بليل حكام الولايات القاصية إلى أن يعلنوا استقلالهم . يعملون  
ذلك اضراراً بالحكومة المركزية ، وهذه تزعجها المحروب الأهلية أو يعوقها بعد  
المسافة بينها وبين الخارجيين فلا تستطيع قمع الثورة بتاتاً أو دون مشقة فادحة .  
ويحدث أحياناً ان الاستوغرافية اذا اضطهدت في العاصمة تفر الى أقصى اطراف  
الدولة حيث تؤسس ممالك تستطيع مناهضة العاصمة القديمة

بهذا يمكن أن يوضح انحدار الدولة العربية فقد كانت شاسعة الاطراف  
بحيث لم يكن في وسع الاسرة الحاكمة من بني العباس أن تخوضها سلطتها . وهذا

هو السبب في انه منذ نشأتها فر بنو أمية بعد هزيمتهم في المشرق الى اسبانيا وهنالك اسسوا دولة لبنت تناهض دولة الخلفاء . فلما قصر سلطانهم عن أن يتناول الحدود الشرقية استولت الاسرة السامانية على ما وراء النهر (التركمان) وكلما ازداد ضعف حكومة بغداد بسبب الترف وطالب الجندي استقل حكام الولايات بولائهم حتى لم يبق للخلفاء في نهاية القرن الرابع الا مدينة بغداد وضواحيها (٢) توجد دائماً علاقة بين غنى الحكومة ورخاء الشعب لأن غنى الحكومة منشؤه دخلها ، والدخل يختلف باختلاف مصادر الشعب ، ومادامت الضرائب مخففة تفرض بالعدل فإن الشعب يجد لذة في العمل فتزداد الثروة الاهلية وبذا يزداد دخل الحكومة

ولكن لما كان تسرب الترف الى البلاط والاسرة الحاكمة والجيش أمراً خطراً فإن ارتفاع الدخل لن ينبع سوى زيادة النفقات . عندئذ تشتد الحاجة الى المال شيئاً فشيئاً ، ولتحقيقها تفرض الحكومة ضرائب جديدة . ويلاحظ ابن خلدون أن للضرائب عند المسلمين حدا لا يمكن تعديه شرعاً . الواقع أن القرآن والسنة يحددان نسبة الضرائب على الثروة النقدية والأملاك العقارية وغيرها مما يمكن فرض الضرائب عليه ، فليس لحكومة إذا أن تحدد رقم الضريبة ، وكل بدعة تبتدعها في ذلك تعتبر ظلماً . ويصبر الشعب على الإساءة ما استطاع أن يتحمل ارتفاع النفقات ، ولكن الحاجة الى المال تشتد بلا انقطاع ، وتزداد الضرائب زيادة مستمرة ، فينتهي الامر اما الى أن يثور الشعب أو يقوم بهمله كارها ، فيترك زراعة الأرض ومزاولة التجارة ويكون الملك بالضرورة أول من يشقى بهذه الحالة فإذا فرض ضرائب جديدة ازدادت الحالة سوءاً ، ولا ينقذه أن يلزم الاقتصاد أو ان يأخذ به أسرته وجيشه لانه بذلك يعرض نفسه لاحتقار رعياه ، فضلاً عن انهم يشقون بذلك التقتير . الواقع ان الترف متى دخل دولة من الدول فإنه يصبح لازماً لهيبة الملك وهيبة الحكومة وللثروة العامة . والاقتصاد في تلك الحالة يتحقق ضرراً بالتجارة

يلتجىء الملك اذاً الى وسائل اخرى فيتاجر لحساب نفسه . ويقول ابن خلدون انه من الخطر ألا ينجح . ويشعر التجار بأنهم ليسوا أهلاً لمنافسة الحكومة لأنهم لا يملكون سلطانها ولا أموالها فينزمون أمام الملك فيؤدي ذلك الى الخراب العام والي نقص جديد في الدخل . هذا فضلاً عن أن الاستياء العام يغير الرعية على الملك وهذه الملاحظات شرح صادق واضح جداً لتاريخ معظم الدول الإسلامية . ويفتق ابن خلدون في تلك النقطة الأخيرة أيضاً مع مونتسكيو : «رأى تيوفيل سفيينة شحنت ببضائع مملوكة لزوجته تيودورا فأمر بحرارتها قائلاً لها : أني ملك وأنت تجعلين مني ربانا لسفينة . كيف يكسب القراء قوتهم اذا نحن نافسناهم في حرقهم ؟ » وقد كان في استطاعته أن يزيد « من يستطيع ردنا اذا احتكرنا المشاريع ؟ من يفرض علينا القيام ببعدها ؟ ان تلك التجارة التي نزاوها يطمح رجال الحاشية الى مزاواتها وسيكونون اكثر منا جشعوا وتعسفاً . والشعب وافق بعد لنا وليس وائقاً بثروتنا وكل ضرائب تسبب بؤسه أدلة قاطعة على بؤسنا »<sup>(١)</sup> فلا تبقى أمام الملك عندئذ الا وسيلة جائرة هي أن يصدر أملاك موظفي الحكومة والاغنياء فيضيف بذلك الى شقاءه سخط الشعب دون أن يظفر بدرء الشر ، وهكذا يعرض نفسه الى أن يصبح فريسة للثورات أو لأول عدو يهاجمه ويوضح لنا الفصل الذي تكلم فيه ابن خلدون عن مصادرة الاملاك الى أى حد كانت أخلاق ملوك الشرق فاسدة من حيثة . كان كثير من الاغنياء والموظفين أو الخاصة يخشون مصادرة أملاكهم فيحاولون اتفاء ذلك بالهجرة . ولكن ابن خلدون ينصحهم ويشدد في النصيحة ألا يفعلوا ، لأن عين الامير ساهرة دائماً على رعياته وخصوصاً على الاغنياء الذين يطعم في ثروتهم فلا تفوته بادرة تنذر بالرحيل ، ثم هو يستبق مشاريع رعياته فيأمر في الحال بتصادره

(١) مونتسكيو — « روح القوانين » Esprit des Lois — الكتاب الخامس عشر — الفصل التاسع عشر

ما يملكون . ولا تموّزه في ذلك المعاذير الشرعية فن بين حاشيته دائماً فقهاء يتسلّقونه باختلاق هذه المعاذير . فإذا ظفر الأغنياء باتفاق ثروتهم بالغزار فهم يصبحون فريسة لجشع المالك الذي ينزلون بأرضه ، ويضرب ابن خلدون لذلك مثيلين في منتهى الغرابة : الأول أن قاضياً في جبله نار على ساطان طراباس وهرب إلى بغداد قدم وزير السلطان لزيارته وادع علم أنه غنى سارع إلى استيلاب جميع ثروته بطريق الاقتراض والسرقة مما ، والثاني أن ساطاناً من بنى حفص ( وهو أبو يحيى ذكري يا بن احمد الاعياني تاسع أو عاشر ملوك بنى حفص بافريقيا ) خاف تقويض مملكته فغادر بلاده إلى مصر بعد أن حمل كل أموال الحكومة وباع كل الأبنية العامة حتى المكاتب فاكرم ملك مصر وفادته ولم يزل يستخلص أمواله بالتعريض شيئاً شيئاً إلى أن حصل عليهما ولم يبق للامير الحفصى معاش إلا في جرایته التي فرضتها له الحكومة المصرية <sup>(١)</sup>

ويذكر لنا ابن خلدون أن جور ملوك تلك العصور كان بالغاً منتهى الشدة حتى أن الإنسان ليتسائل كيف استطاعت مدن المشرق الكبيرة أن تصبر على كل هذه المظالم وأن تنتهى الخراب المطلق . يقدم ابن خلدون ذلك الاعتراض ثم يحاول أن يجيب عنه بتقرير قاعدة عامة فيقول : « ولا تنظر في ذلك إلى أن الاعتداء قد يوجد بالامصار المظيمة من الدول التي بها ولم يقع فيها خراب . وأعلم أن ذلك إنما جاء من قبل المناسبة بين الاعتداء وأحوال أهل مصر فإذا كان مصر كبيراً وعمرانه كثيراً وأحواله متعدة بما لا ينحصر كان وقوع النقص فيه بالاعتداء والظلم يسير لأن النقص إنما يقع بالتدريج فإذا خفي بكثرة الأحوال واتساع الاعمال في مصر لم يظهر أثره إلا بعد حين » <sup>(٢)</sup>

(٣) توجد دائماً علاقة بين الحكومة وعددها وبين كثرة السكان . ففي

(١) المقدمة ص ٢٣٨

(٢) المقدمة ص ٢٤٠

ظل حكومة تعضد التجارة والزراعة ولا تجبر دعيمها من عمار أعمالهم بالسخرة وفرض الضرائب الفادحة يعيش الشعب عيشة الدعة والرخاء وتكثر المواليد وتزدحم المدن والقرى بازدياد السكان وكذلك بنزوح الاجانب الذين تجذبهم اليها رغبة التمتع برغد العيش

ولكن الازمة المالية تحمل في الوقت ذاته فتبدأ الحكومة في تغيير سيئتها، ولما كان اضمحلال الاسرة الحاكمة واختلال الحكومة دائماً أسرع من نقص السكان فإنه حينما يدرك الانحطاط دولة ما تحدث على قول ابن خلدون مجاعات ووفيات تنزل بالناس فجأة فتسايب نكبات فادحة . ويکف المزارعون والتجار والعمال الذين تعودوا حياة الرغد عن العمل متى دهمهم ارتفاع الضرائب الى نسبة فاحشة فيحرمون أنفسهم أو يقتاتون بأغذية ضئيلة ضارة بالصحة ويتلو ذلك الموت جوعاً والواباء

وقد قرر ابن خلدون هذه القاعدة بالاستناد الى حالة الشرق وبالاخص حالة المدن الكبيرة فإنه منذ القرن الرابع لم تسلم بغداد ولا القاهرة من حين الى آخر من أن تدهمها وتصف بهما الاوبئة والمجاعات . وقد أصاب مصرف القرن الخامس قحط هائل استطاله أشهده حتى أن الخليفة المستنصر حاول — وربما لأول مرة — أن يخالف قيصر القسطنطينية على خليفة بغداد بشرط أن يرسل القيسار الأقوات الى مصر . ولا نستطيع ، دون تالم حق ، أن نقرأ كتاباً كتبه سائح بغدادى زار مصر في نهاية القرن السادس وقد ضمضاها جور الولاية وما اضطرتها اليه الحروب الصليبية من المغامر الفادحة . ويقص هذا الكتاب ( وهو عبد اللطيف البغدادى ) — مع الحزن العميق — أموراً هائلة منها أنه رأى مراراً انساناً يعاقبهم الحاكم لطاردتهم الصبية والضعفاء بقصد أكل لحومهم

( ٤ ) لعظمة الآثار ونخامة الملك علاقة ببرورة الحكومة وقوتها من جهة وبدرجة حضارتها من جهة أخرى . وهذه قاعدة منطقية محضة يشرحها ابن خلدون

يمكن أن نعین مبلغ حضارة ملک ونروته بواسطه الآثار التي تركها والقصص التي تروی عنه . فا دامت الدولة لم تعدل عن خشونة الحياة البدوية فانها لا تستطيع أن تشيد الصرح الضخمة وأن تقيم الحفلات الباهرة وأن تمنع الهبات الفخمة وهي لا تستطيع أن تفعل ذلك اذا ادرکها الاضمحلال . فلا ينسى لها اذا ان تنافس جاراتها من الدول في تشيد الآثار والظهور بظهور الابهة والبذخ الا اذا كانت في عنفوان قوتها متمتة بكل مصادرها وكامل عظمتها . تفعل ذلك وهو ليس الا نتيجة طبيعية لرغدها لكي تبهر الشعب ولتسمو هيئتها . ويصل الحكم منتهي الفخامة بالاخص حينما تغلب الاوتوقراطية على الارستوقراطية

لم يشد الامويون من الآثار مثل ما شاده العباسيون . وقد لا تتعدي آثارهم ثلاثة مساجد في دمشق والمدينة وبيت المقدس وبضعة قصور في الشام . وقد كان خلفاؤهم يرغبون عن سكني المدن لأنهم ليثروا دائمًا بدوا يعيشون في خشونة وتقشف . ولم تتعذر هباتهم الا بل ومقادير من النقد . ويروى أن الحاجاج حاكم العراق في عهد بنى أمية أراد أن يوم وليمة فطلب من أحد الفرس أن يصف له ما يتبع في بلاده عادة في اقامة الحفلات الكبيرة ، فلما وصف له الفارسي ما يقترب بذلك من البذخ والفخامة بهر الحاجاج وأمر بأن تتحرر الا بل لتقام الوليمة طبقا لرسوم العرب البسيطة

وعلى النقيض من ذلك كان العباسيون في بغداد والفارطميون في القاهرة . نعرف كثيرا عن البذخ الذي أدخله الخلفاء إلى قصورهم والمظمة التي اسبغوها على عواصمهم فلا حاجة بنا أن نطف على ما يقصه ابن خلدون من ذلك . ونلاحظ فقط أن هذه القاعدة ليست أقل صدقًا من سابقاتها وانها تطبق على الدول الاسلامية وغير الاسلامية . نعرف الكلمة الروائية التي قالها أو غسطوس « وجدت مدينة من الأجر وسأترك مدينة من الرخام ». أثبتت أنينا آثارها البدوية في القرن الخامس فإذا اعترض بانها كانت تتمتع عندئذ بالحكم الديوقراطي اجبينا بأن

الديمقراطية اليونانية القديمة لم تستطع ان ت العمل فقط دون نفوذ رجل ممتاز يتولى ادارة شؤونها بطريق ما . ولم يسم المؤرخون عبئا ذاك العصر ( القرن الخامس ) بعصر برركايز

ويلح ابن خلدون في تحذير القارئ من ان يُحمل على تكذيب الاخبار المتعلقة بـذبح الخلفاء وسلطانين المشرق وهباهم الخارةة التي قد تشبه القصص الخيالية أحياناً ، ويقول أنه لا يجب فقط أن نحكم بـذبح هذه الهبات لما نشاهده من أحوال عصرنا بل يجب أن نقدر ما كان عليه أولئك الملوك أنفسهم من العظمة والغنى . لما عاد الرحالة ابن بطوطة الى مراكش بعد رحلته الى الهند أخذ يروى أخباراً عجيبة لم يسمع قط بـيتها حتى انه انهم باختلاف هذه الاخبار . قال ابن خلدون « وقد اذكرت أخبار ذاك الرجل وفاضت وزير السلطان فارس ابن وردار في ذلك الشأن فقال لي ايـك أن تستشكـر مثل هـذا من احوال الدول فـتكون كـابن الوزير الناشـيء في السـجن ، وذـاك أن وزـيرا اعتقلـه سـلطـانـه ومـكـثـ في السـجن سـنتـين ربـيـ فيها اـبنـهـ في ذـاكـ الـحـبسـ فـلـماـ اـدرـكـ وـعـقـلـ سـأـلـ عنـ الـاحـجمـ الـذـيـ يتـغـدـيـ مـنـهـ قـالـ لهـ أـبوـهـ هـذـاـ لـحـمـ الـغـنمـ فـقـالـ وـمـاـ الـغـنمـ فـيـصـفـهـ لـهـ أـبوـهـ فـيـقـولـ يـأـبـتـ تـرـاهـاـ مـثـلـ الـفـارـ فـيـنـكـرـ عـلـيـهـ وـيـقـولـ إـيـنـ الـغـنمـ مـنـ الـفـارـ وـكـذـاـ فـلـحـ الـاـبـلـ وـالـبـقـرـ اـذـلـ يـعـاـيـنـ فـيـ مـحـبـسـهـ مـنـ الـحـيـوـانـاتـ الاـ الـفـارـ فـيـحـسـبـهـ كـلـهـ اـبـنـاءـ جـنـسـ الـفـارـ . وهذاـ كـثـيرـاـ مـاـ يـعـتـرـىـ النـاسـ فـيـ الـاخـبـارـ كـاـ يـعـتـرـهـ الـوسـواسـ فـيـ الـزيـادةـ عـنـ قـصـدـ الـاـغـرـابـ »<sup>(١)</sup>

ويزعم ابن خلدون أنه حق بعض هذه القصص بواسـطة بعض قوائم للضرائب احصـيـتـ فيـ بـغـدـادـ وـالـقـاهـرـةـ وـكـذـاكـ فيـ اـفـرـيـقـيـةـ الشـمـالـيـةـ ، وـاـنـهـ وـجـدـهاـ تـنـقـقـ مـعـ الـحـقـيـقـةـ تـامـ الـاـنـفـاقـ ، عـلـىـ أـنـ الـاـرـقـامـ الـتـيـ يـذـكـرـهـ تـجـعـلـنـاـ نـشـكـ فـيـ أـنـهـ هـوـ قدـ خـدـعـ وـاـنـهـ اـعـتـمـدـ عـلـىـ بـعـضـ اـحـصـاءـاتـ زـيـفـتـ بـعـدـ وـظـنـهـاـ رـسـميـةـ

(٥) يوجد دائماً تأثيراً متبادل بين الشعبين الغالب والمغلوب . والعامل في ذلك التأثير كما رأينا في فصل سابق هو الاقتداء (التقليد) : تقضي طبيعة الأشياء أن يتشبه الشعب المغلوب بسادته وأن يعتقد كثيراً من عاداتهم . على أن الشعب الغالب من جانبـه يقلد الشعب المغلوب أيضاً اذ يرى لديه من التقاليد والعادات ما هو أرق مما اعتاده . يحدث أيضاً أنه حينما تشاء دعائم دولة جديدة يدب في الأمة المغلوبة شبه إحياء وتتجدد اذ يأخذ المغلوبون عن غالبيهم الأنشط والأقوى من العادات فيؤدي ذلك الى تجديد الجهود تجديداً يسبغ على الدولة ذلك البهاء الذي يمتاز به عصر عظمتها

بيد أنه اذا كان تأثير الغالب في المغلوب بصفة عامة سليماً منشطاً فان الأمر بالعكس فيما يتعلق بتأثير المغلوب في الغالب فان التقاليد التي يعتقد بها الغالبون هي تلك التي أدت الى فناء الدولة التي سبقتهم وهم يحملون بالضرورة أن يقتفوا أثر عملها الهادم فيؤدي بهم الى نفس النتيجة عاجلاً أو آجلاً

وفي تلك الملاحظة كثيرة من الصدق ، ولكن ابن خلدون يبالغ في أهميتها فلم يثبت أن الغالب يدفع للمغلوب دائماً الى عمل سليم بمحضه . وليس من المحقق أيضاً أن كل المؤثرات التي تجيء من جانب المغلوب سيئة ضارة . نعم ان العرب قد بعنوا نوعاً من الحياة في العالم الآسيوي والأفريقي الذي كان قبلهم يرثى تحت أنقال سلطة مستبدة شائنة ، وكذلك لم ينطلق العرب الاوائل عن ذلك العالم الآسيوي من المؤثرات ، ولم يختبر العرب حضارتهم وانما ورثوا معظمها عن الحضاراتين الفارسية والرومانية وعرفوها بواسطة الشعوب المغلوبة ، فما أعظم ما تكون طرافة ابن خلدون لو أنه لم يقنع بأن يلاحظ المؤثرات التي تحدث دائماً في مجتمعين يزجهما الفتح وقد رأى أهمية هذه المؤثرات في تاريخ الحضارة بل في تاريخ الافكار !

(٦) متى فقد الحزب الارستوقراطي السلطة وحل محله جيش أجنبى في

الدفاع عن الملكة وعن الملك صارت الأسرة الملوكية عرضة لاضطهاد الجندي حتى تنتهي بفقد السلطة بقتانا وتصبح آلة في يد زعيم الجيش . وليس لا ولذلك الجندي الا جانب نفس العصبية ولا نفس المبادئ التي تكون لملك ، فيباهون بما يغدوه عليهم الملك من العطف والمنح مدفوعاً بمحاجته اليهم ويبدأون بازدراء الرعية ثم يزدرون الأسرة المالكة وينتهون بازدراء الملك نفسه . وتزداد سلطتهم بمرور الزمن ويعتقدون شيئاً فشيئاً أنهم سادة الدولة الحقيقةيون فيخضعون الملك لارادتهم ، وإذا خالفهم تخلصوا منه بالقتل أو الخلع ثم ولو الزعيم الذي يختارون ليقتلوه أو يخلعوه في فترة قصيرة . وعلى الجملة فإن الملك بسحق الارستوغرافية واستبدالها بجيش المرتزقة يجرد الدولة من عصبيتها ويقضي عليها بالوقوع بين بران الفوضى العسكرية

بهذا يمكن أن نفسر سقوط كل الدول الإسلامية التي حكمت في العراق والشام ومصر بل في أفريقيا مع استثناء الدولة الأموية . وربما أمكن تطبيق هذه الملاحظة أيضاً على الدولة الرومانية اذا رأينا مع ذلك الظروف والخواص التي تفرق بين الدولتين ، فان الفوضى العسكرية دبت الى العالم الروماني حينما اشتراك الجيوش في انتخاب الامبراطور الذي كان ينتخب من بين الضباط ، وكانت الجيوش عند المسلمين تشارك في اختيار الخلفاء والملوك ولكنها كانت تخذر دائمًا من أن تتحلَّ القاب الملكية ورسومها لأحد الزعماء العسكريين بل كانت تبقى السلطة الاسمية للأسرة المالكة . وكانت الخلافة تبث نوعاً من الهيبة الدينية تحميها في الظاهر على الأقل من طمع الجندي . وهكذا تعاقبت الدول في بغداد ومصر دون أن تحرم الخلافة أسرة من الأسر . ولم يعرف الشرق الإسلامي في تسعة القرون الأولى للإسلام سوى ثلاث أسر تولت الخلافة : الامويين في القرن الأول ثم العباسيين والفاطميين بعدئذ

(٧) يستخرج ابن خلدون من الملاحظة السابقة القاعدة الآتية : وهي أن

المتغلبيين على السلطان لا يشاركونه في اللقب الخاص بالملك بل يقعنون بالقبض  
على زمام الحكم في الواقع<sup>(١)</sup>

وقد نرى أن هذه القاعدة لا تطبق دائماً في التاريخ الإسلامي . وإذا كان  
أوصياء الخلفاء القاصرين أو وزراؤهم لم يسمحوا لآنفسهم بانتحال القاب سادتهم  
الدينية فليس ذلك لأنهم كانوا يخشون عصبية الأسرة الحاكمة لأنها فقدت تلك  
العصبية منذ القرن الرابع ، ولكن لأنهم كانوا يخربون الدين فقط . وقد كان  
معظمهم حسن الإيمان ، راسخ العقيدة . وكان أولئك الأوصياء والوزراء تركاً أو  
فروساً في المشرق ، وبربراً في مصر ، وكانت هذه الأمم في ذلك الحين تعرف  
بالأخص فضلاً عن تمسكها بالدين بوجه روحي قوي يضطرها ألا تتعرض للتقالييد أي  
تعرض . وإذا ذكرنا أن سواد المسلمين في ذلك العصر كانوا يعتبرون من الإيمان  
الاعتقاد بأن الخلافة حق خالص لقريش فهمنا كيف كان الأوصياء والوزراء  
يحججون دائماً عن اتخاذ سمة الخلافة

بيد أنه في جميع الأحوال التي كان يحكم فيها ملك زمني لا خليفة كان الطمع  
يغلب أولئك الأوصياء والوزراء فلا يحججون متى سنتحت الفرصة عن اغتصاب  
الملك . وفي تاريخ المماليك بمصر وكذلك تاريخ غيرهم من الأسر أدللة كافية على  
ذلك . فلما فقدت الخلافة بعد ذلك كل أهميتها الدينية في نظر العامة اجترأ سليم  
سلطان الترك دون خشية ما أن يغتصب الخلافة العباسية في مصر وأن يتخذ  
لقب الخليفة

(٨) متى بدأ اضمحلال الدولة فلا يقفه شيء<sup>(٢)</sup> وهو ما أخذ الملك من  
التحوطات واجتهد في اصلاح الخلل فلا يستطيع أن يغير ما أراد الله . قد يستطيع  
أن يغير الظواهر وأن يجدد بهاء الدولة ولكن لن يكون ذلك الامد لحظة لأن

(١) المقدمة ص ١٥٥

(٢) المقدمة ص ٢٤٥

الداء الذى يصيب الدولة قاتل . ويشبه ابن خلدون ذلك البهاء الكاذب بأشعة المصباح الاخيرة التى تووضع وميضاً قوياً يعقبه الانطفاء على الفور<sup>(١)</sup> ولا يقف ابن خلدون عند شرح الجبر التارىخى بتلك الصفة ودفعه الى الحد الأقصى — وهو ما لم يعرفه الى عهده أحد من المؤرخين وال فلاسفة المسلمين اذا استثنينا ابا العلاء — ، بل يزعم أنه يستطيع أن يعيّن عمر الدولة الطبيعي<sup>(٢)</sup> وفي هذا يتعدى تماماً حدود الامكاني العلمي ، وتقلب عليه عادته في التعديم السريع الذى يضمه الى جانب معاصريه ، ويحاول مثاهم أن يجد تأييد نظريته في نصوص القرآن والسنة

وهو يرى أن الدولة لا تعيش أكثر من ثلاثة أجيال ، وللهذه عمر محدود ، وأدوار حياتها تشبه أدوار الحياة البشرية من طفولة وفتوة وغيرهما . ولا يكتفى ابن خلدون بذلك بل يقرر أيضاً أن عمر الدولة مساوٍ لعمر الأفراد . وإذا كان الاطباء والمنجمون قرروا أن عمر الانسان الطبيعي طبقاً لقرارات السماوية وتوازن العناصر الاربعة هو نحو مائة وعشرين سنة فان عمر الدولة الطبيعي لا يهدو ذلك الرقم . ويقسم ابن خلدون ذلك العمر الى ثلاثة أدوار تساوى كل منها جيلاً . ولم لا يزيد الجيل عن أربعين سنة ؟ ذلك لأن القرآن ينص في احدى آياته على أن متوسط سن الانسان هو أربعون سنة ، « حتى اذا بلغ أشدده وبلغ أربعين سنة » ولما كان الله قد عاقب بنى اسرائيل باليه في الصحراء أربعين سنة حتى يخلق منهم جيلاً آخر فلا بد أن تكون هناك علاقة بين ذلك العدد وبين دور محدود من عمر الدولة

وقد أفضى التعليل الذى قرره ابن خلدون من أن حسب الامرة لا يتعدى أربعة أجيال به الى أن يستنتج أن سلطان الدولة يتقلص بعد ثلاثة أجيال ، فالاول

(١) المقدمة ص ٢٤٦

(٢) المقدمة ص ١٤٢

يتغلب ويقيم دعائم السلطة ، والثاني يرث رفعة الاول ويقفوا اثره غير أنه لا ينجو من أعراض الاصحاح لالنهاي ، والثالث تشكى هذه الاعراض وتصف به ، وبه تفنى الدولة

ويسلم مؤلفنا بأن الدولة قد تسقط قبل بلوغ السن التي عينها أو بعدها . على أن ذلك ليس الا استثناء ذلك الى أنه توجد استثناءات بالنسبة للأفراد أيضاً فقد عاش نوح ألف عام

ويوجد كثير من الصدق فيما يقوله ابن خلدون عن أعمار الدول بالنسبة للتاريخ الاسلامي فان معظم الاسر الحاكمة في افريقيا وآسيا لم يطل حكمها عادة أكثر من قرن ، بل لم يصل اليه كثير منها ولكن منها من ظلت أكثر من قرنين . ويجب أن نعرف بأن رأى ابن خلدون هذا ليس الا تقريراً مجرداً الواقع ولا يكفي لأن نرتب عليه قانوناً علمياً

وكل هذه الملاحظات تكون بحثاً لذين جدوا ولا تنتصر لها الطرافة بل ان كثيراً منها لا ينقيد بشرح التاريخ الاسلامي بل يتعداه ويجد مؤيداً لصدقه في التاريخ الروماني وفي تواريخ شعوب أخرى . وانه يدهشنا أن نرى ابن خلدون الذي عاش في عصر انحطاط يقرر أحكاماً هذابلهها من الصحة ، بل انا نتساءل كيف استطاع أن يصل الى مثل هذه المباحث العميقه التي ليست أقل صدقاً اذا ما طبقت على الملوك المستبدة من نظريات أرسطوف في تطبيقاتها على حكومات اليونان

ومع أن ابن خلدون يذكرنا بمكيائيللي في ملاحظته الدقيقة عن خلق ملوك المسلمين وسيرهم فإنه يجب أن نعرف أنه يتتفوق عليه من وجهين تفوقاً كبيراً : فإن خلدون يزيد مكيائيللي في ملاحظته وله آراء أوسع وأعم لا زال كثير منها يحتفظ بقيمتها وصدقه ، وثانياً لا يقف ابن خلدون عند ارشاد الملوك الى فن الحكم أو عند تقرير حالة المجتمع . ولئن أسدى النصح — وهو نادر — فإنه يفعله عرضاً ، ولئن

قرر حالة عامة للمجتمع فذلك لكي يستفيد من تقريره ويستخدمه لغاية علمية  
محضه وهامة جداً

ويذكرنا أن نقارن بدون مبالغة ابن خلدون بكورنو من بعض الوجوه فانا  
لا نستطيع أن نقرأ القسمين الثاني والثالث من مقدمته دون أن نتبين فيما  
مشابهات كبيرة جداً بين الفيلسوف العربي في القرن الرابع عشر والباحث الفرنسي  
في القرن التاسع عشر : فنلا يقرر ابن خلدون وجوب البحث عن أصل كل نظام  
حكومي في نوع حياة الشعب الذي يضع أساسه ويقول كورنو : « إن نوع الحياة  
بدويًا كان أو حضري ، قرويًّا كان أو مدنیًّا : هنا ما يميزها بالأ شخص (مشيراً  
إلى الأنظمة السياسية) وأما الانتقال من نوع من الحياة إلى نوع آخر فهو أند  
سبب لما يصيبها من التقلبات »

وإذا كان الاستاذ بوجليه قد لاحظ بحق في مقالته : « علاقت التاريخ  
والجتماع في نظر كورنو »<sup>(١)</sup> أن كورنو قد سبق زومرميئه في أنه علق أهمية  
كبيرة على تحول القبيلة إلى حالة اجتماعية فان لنا كل الحق أن نلاحظ أن ابن  
خلدون قد سبق كورنو إلى ذلك اذ الشرح الفلسفى الذى بسطه كورنو من أن  
تقدمة الدولة يؤدى حتماً إلى سقوطها يطابق شرح ابن خلدون كل المطابقة

والىك ما قاله كورنو : « ان الأغراق المحتوم في سوء استعمال السلطة يدفع  
الناس الى طلب الحرية .. وتنضاءل الارستوقراطية وتنقارب حق تنسى خدمات  
الاجداد فلا نسمع بعد الا بردائل الاحماد أو ببكير يائهم ، وعندئذ تهلك  
الارستوغرافية بتأنير سخط الشعب أو اضطهاد حاكم مستبد . يؤسس الا بطال  
دولافيهم خلفاؤهم الذين أفسدتهم الملوك وانغمسو في المللات التي يحملها البذخ  
والسلطان أسباب الانحطاط والخراب ، ولا ينجو الشعب كلام لا ينجو الرؤساء من  
ذلك القضاء المحتوم . يحرزون النصر بشجاعتهم وتقشفهم ثم تدفع بهم نتائج هذا

النصر الى الترف والفتور ، وتصبح القوة التي تسمى حينما تدعو الحاجة الى توحيد الجهد على عدو مشترك ، بفعل تلك الانتصارات ذاتها وتأثير الكبرياء التي تفتقى اليها هي ذلك العدو المشترك الذي تجتمع حوله كل الجهد ، ويحمل الفتور مكان الحماسة التي تخوض بها أمة من الأمم غمار المشروعات الممكنة ، وتسسلم لظروف جديدة تصير معها تلك المشروعات خيالية وهمية ، وت تكون دول كبيرة بأن تتطلع الواحدة منها بعد الأخرى ما حولها من الدول الصغيرة ، فإذا تم ذلك الاعتداء ابتدأ عامل جديد يعمل في وجهه مناقضة : ذلك أن الاستياء من المركزية يفسو ، ويعقب مصائب الحرب الصغيرة المستمرة المتعددة وابل من السخط الناجم عن تعسف واستبداد في الحكم أو جور في الضرائب ، وتهبط نائرة الوطنية والروح الحربية ، وتقتصر يد الرئيس عن رد الاعتداءات الخارجية وقمع الثورات الداخلية ، وتتفصل كتل كبيرة تتحلل شيئاً فشيئاً حتى يصل الانقسام الى نهايته ، ثم يعقب ذلك دور تكوين جديد »<sup>(١)</sup>

وليس كورنو أو ابن خلدون أول من شرح تطورات الدولة ونهايتها فقد حاول ذلك أفلاطون وأرسطو في القرن الأول للفكر البشري . ولكننا نلاحظ مرة أخرى أنه لم يكن همة لافلاطون وأرسطو عن المجتمع البشري آراء لها من بعد الاشر واتساع التعليم والصفة العلمية ما لآراء ابن خلدون

(١) كورنو — II Traité

## الفصل السابع

### الخلافة

(١) أشكال الحكومة (٢) الحكومة الدينية : الخلافة (٣) شروط الخلافة (٤) وجود خليفتين في وقت واحد (٥) تحول الخلافة الى الملك (٦) ولالية العهد (٧) مناصب الدولة

كان قسم المقدمة الذي يبحث في الخلافة ومهماهـا وفي الملك ورسومه في مبدأ القرن التاسع عشر موضوع اهتمام شديد من المستشرقين الذين يدرسون تاريخ الانظمة الاسلامية . وربما كان مؤلف ابن خلدون هو الوحيد الذي تناول شرح هذه الانظمة بطريقة مسماة واضحة منظمة ولا سيما اذا قورنت بما كتبه المؤرخون الآخرون . أما اليوم فلم تبق لذاك القسم تلك الأهمية التاريخية لأن المثابرة في أوربا ومصر على نشر كثير من المصادر التاريخية قليل من شأن المقدمة من تلك الوجهة ، ولدينا الآن معظم المصادر التي رجع اليها ابن خلدون . على أن ظهور دائرة المعارف التاريخية (صبح الاعشى) لفلكشندي (المتوفى سنة ١٤١٨م) التي نشرتها دار الكتب المصرية قد أمد الباحثين بادلة تفوق في غزارتها ودققتها مادة ابن خلدون ، فالطراوة هنا من الوجهة التاريخية تنقص فيلسوفنا بتاتاً اذا أنه نقل قسماً كبيراً من معلوماته عن الماوردي <sup>(١)</sup> بيد أنه اذا لم تبق كبيرة لذلك الفصول باعتبارها مصدراً للتاريخ الانظمة

(١) من كتاب الاحكام السلطانية

فإنها تحفظ بكمplete قيمتها بالنسبة اليانا نحن الذين يدرسون بالأخص آراء المؤلف .  
كان ابن خلدون أول مسلم استطاع أن يقرر آراء شخصية نزيمة ، آراء مدنية  
— ان صح التعبير — في مسألة كانت تعتبر الى عهده دينية محضة . وفي الحق أنه  
يلجأ الى كل الحيل الممكنة ليتفق تأنيب الفقهاء ، ولكن متى فهمنا طريقة في التفكير  
سهل علينا أن نتبين أن ما كتبه عن الخلافة هو تطبيق لمذهبه الاجتماعي عليهما

— ١ —

قد رأينا أن الحكومة ظاهرة طبيعية المجتمع ، وتحتاج قوتها بطبيعة الامر شيئاً  
شيئاً في رئيس واحد يصبح مستبداً ، وهذا في رأي ابن خلدون هو أول شكل  
للحكومة ويسميه (الحكومة الطبيعية) . وخاصتها هي أنها ثمرة العواطف والفرائض  
الإنسانية ، ولم تشارك في تكوينها فلسفة بشرية ولا حكمة أهلية ، ولكن نفس  
العواطف التي دفت قوى المجتمع الى أن تتمثل في رجل واحد تدفع افراد هذا  
المجتمع الى أن يثوروا بالطاغية ، أولاً لأن الشعب كله يريد التخلص من نيره ،  
ونانياً لأنه يوجد بين رعاياه أفراد يستطيعون منافسته

فيضطر الملك أخيراً أن يتبع نظاماً يقرره فلاسفة دولته وعظامها أو نظاماً  
يوجى به الله بواسطة الانبياء ، أو أن يقسم بالخصوص لذلك النظام فتصبح الحكومة  
دستورية عقلية ، مدنية أو دينية حسب الظروف

وهذا نلاحظ تأثير المجتمع الشرقي في ابن خلدون فهو المجتمع الوحيد الذي  
عرفه . لم يتم خوض ذلك المجتمع عن مثل ما تم خوضه عنه المجتمعات اليونانية  
واللاتينية منحركات الديموقراطية التي كانت تغير الحكومة القائمة بطريقة  
تختلف كثيراً عما فكر فيه ابن خلدون . وذلك هو السبب في أن مؤلفنا لا يعرف  
الحكومة الجمهورية ديموقراطية كانت أو ارستوغرافية ، اللهم الا اذا استثنينا شكل  
حكومة أقيمت في هدة فرص في مدن مختلفة من أفريقيا واسباباً يعتبرها

ابن خلدون حكومة احتياطية أو نوعا من الحكم المؤقت . تنشأ هذه الحكومة في مدينة تقلصت عنها سلطة الدولة لضعف الحكومة المركزية ضعفاً شديداً ، ففي مثل هذه الحالة يتفاهم رؤساء أكبر اسرات في المدينة لم يدبروا أشؤونها ، فهو حكم ارستوقراتية . بيد أنها لا تثبت طويلا لأن مهمتها الحقيقة هي أن تحافظ بالمدينة حتى تسقط في يد متغلب ، أو يستعين أحد أعضاء المجلس بعصبية قوية فيستولي عليها وينفرد بالسلطة ، وعندئذ تصير تلك الدولة الجديدة خاصة لقوانيين التي يقررها ابن خلدون <sup>(١)</sup>

وعلى الجملة فإن ابن خلدون لا يعرف حكومة عادلة أخرى سوى الملكية . وهذه اشكال ثلاثة: الطبيعي – وهو ينقلب منها إلى ملكية دستورية – والعقلي والديني

— ٢ —

يرى ابن خلدون أن الحكومة الدينية هي خير حكومة إذ ما الغاية الطبيعية لحكومة ما ؟ أليست هي المصلحة العامة أو منفعة المجتمع ؟ يجب معرفة هذه المصلحة حتى يمكن السهر على صيانتها بطريقة فعالة ، وليس في وسع الإنسان أن يعرف ماهيتها معرفة جيدة اللهم إلا ما يتعلق منها بهذه الحياة الدنيا . ولكن الحياة الدنيا يجب أن تتخذ وسيلة للوصول إلى الحياة الأخرى . ومعرفة الحياة الأخرى أمر لا يستطيعه سوى الله والأنبياء ، وأذاً فالقوانين التي تصدر من عند الله هي خير ما يضمن سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة قال تعالى : « يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون »

ولكن كيف قامت الحكومة في نفسها من حيث أنها ظاهرة اجتماعية مع غض النظر عن الأشكال المختلفة التي قد تتخذه فيما بعد ؟ ذلك مثار خلاف بين المتكلمين .

(١) المقدمة من ١٢٨ و ١٢٩

يقول الفلاسفة والمعزلة أن الحكومة نمرة للتأمل والعقل البشري ، ويقول السنّيون  
انها نتيجة أمر الـ

بيد أن ابن خلدون لا يسلم بكل الرأيين ، ولا يسلم كذلك برأى الخوارج  
الذين كانوا يعتقدون على ما يقال<sup>(١)</sup> أن المجتمع يستطيع أن يستغني عن الحكومة  
بشرط أن تكون له خلال كافية لقمع العدوان المتبادل . ويرى أن الحكومة نتيجة  
طبيعة حادث الاجتماع ، ويفيد شرحه بحاجات الإنسان الاقتصادية وحاجته للدفاع  
والحماية ، وأنها تكون عملاً غير يزي إذا تجرد الإنسان من العقل الذي يتدخل في كل  
الأمور ، ولكن العقل والدين لا يخلقان الحكومة بل يصلحانها ويعيرانها ويجعلانها  
صالحة لفهم خير المجتمع

على انه لا يترتب على كون الحكومة ليست من صنع الدين أنها ليست من  
صنع الله لأن الإنسان ليس الا من صنع الخالق ، وبسبب ان تتجه كل غرائز الإنسان  
وكل افكاره وكل أعماله نحو خالقه

ولم يشر القرآن ولا السنة — اذا استثنينا آراء الشيعة — باشارات واضحة  
إلى موضوع الخلافة ، بل يروى ان النبي (صلعم) اثناء مرضه طلب الى عمر ما  
يكتب عليه ليمليه وصية يتقي بها المؤمنون كل حيرة فأبى عمر معتقداً أن النبي  
كان متأثراً من الحقيقة وأن القرآن بمكالاته يجب ان يكفي لارشاد المسلمين . وليس  
لنا أن نبحث هنا في قيمة هذا الحديث فقد كذبه بعض العلماء ولكن صدقه  
معظمهم وكان ابن خلدون من المصدقين لأن البخاري (٨١٠-٨٧٩م) قد رواه  
والمهم هو أن نقر أن المسلمين عقب وفاة النبي (صلعم) وجدوا أنفسهم  
بلا قانون دستوري ، واضطربتهم طبيعة الأمور أن يختاروا من تلقائهم أنفسهم رئيساً  
لهم . وقد كثُر الخلاف في الرأي في ذلك الحين فأدى إلى الحرب الأهلية التي

(١) أميل الى الاعتقاد ان المتكلمين المسلمين لم يفهموا نظرية الخوارج تماماً اذ نعلم انه حينما وجد مجتمع من الخوارج كانت توجد الخلافة دائماً

## نعرف جيداً أثراها في العالم الإسلامي

واذ لم تكن نصوص واضحة يقرها المسلمون فقد كان لكل انسان أن يرى في الخلافة رأياً يستمد من الدين ذاته، وان يعلمه بل يقاتل في سبيل تأييده اذا لم يكن سواد المجتمع قد اعتنق رأيا آخر ، اذ في تلك الحالة لا يتسع لامرئ أن يقاتل تأييداً لرأيه ، وإنما يستطيع أن يحتفظ به وان يدعوه . فملاحينا اختلفوا المهاجرون من قريش وانصار المدينة على اختيار الخليفة استطاع سعد بن عبادة أن يتمتنع عن حضور البيعة ل الخليفتين الاولين وعن الصلاة العامة والحج العام دون أن يرميه أحد بالكفر<sup>(١)</sup>

وليس من موجب للدهشة اذ نرى ابن خلدون ككل السنين يعتقد أن أصحاب النبي (صلعم) كانت لهم غaiات شريرة بالرغم من اختلافهم في الرأي فان هذه عقيدة تقررت بوضوح ولاشك فيها . اما الشيعة والمعتزلة الذين يرمون الصحابة كلامهم أو بعضهم بسوء القصد فهم كما يقول ابن خلدون يحكمون على المسائل الدينية كما يحكمون على غيرها . وابن خلدون راسخ اليمان في احكامه على الخلفاء الراشدين والصحابة جميعاً

— ٣ —

يرى مؤلفنا كما يرى جميع المتكلمين أن الخلافة وكالة ، فالخليفة يمثل النبي دائمًا فيما يتعلق بالسلطة السياسية والدينية وليس له أي امتياز على باقي المسلمين ولا أي اتصال بعالم الغيب ، ولا يختاره الله ، وكذلك لا يعينه النبي ، بل ان اختياره واجب

(١) كان المهاجرون من قريش يعتقدون أن الخلافة يجب أن تكون في قريش ، واقتصر انصار اقامة نوع من « الديمقرا » ( وهي الحكومة التي يقوم بالحكم فيها رجال ) يتولاها قرشى وانصارى . وقد فاز القرشيون لأنهم استطاعوا أن يرووا حدثاً عن النبي يؤيد رأيهم فأجمع الانصار على التسليم بذلك الا واحداً من زعمائهم هو سعد بن عبد الله الذي استمر يدعوا الى رأيه معتزاً بهـ جيشاً لتأييده . وقد غادر المدينة الى الشام الذي فتحه المسلمون وهناك قتل غيلة . وپروى في القسم ان الجن هم الذين قتلوا

على المؤمنين بشروط معينة لا تمكن مخالفتها  
فيجب بادئ بدء أن يكون الخليفة عادلاً أذ وظيفته هي ادارة الدولة بالعدل ،  
ويجب أن يكون عالماً أى حسن الامام بعلوم الدين وكل ما يتعلق بهذهة الحكم  
واشهار الحروب وغيرهما ، ونالناً أن يتوفف فيه ما يسميه ابن خلدون « بالـكفاية »  
أى القوة المعنوية والمادية التي تحمل كافة الامة على احترامه وتحمله مقتدرأً على  
تنفيذ أحكام الشريعة

اذا فقد الخليفة شرطا من هذه الشروط بعد تعيينه فهو المسلمين حق عزله ؟  
تختلف الآراء في ذلك ، وليس ابن خلدون واضحا في هذا الموضوع ، ونحن  
نعتقد اننا نستطيع أن نفهم منه أنه يريد دائماً أن نذكر ملاحظاته الخاصة بالعصبية  
فإذا كان الخليفة تؤيد عصبية قوية كافية لتأييده في مركزه بالرغم من قصوره  
فليس من الحكمة استعمال العنف والتعرض لاستبداد الأسرة الحاكمة بل يحسن  
الصبر والا أضاعات الأمة حرثها

هنا نلاحظ ذهنية ابن خلدون الوضمة العملية

ثم هل يجب أن يكون الخليفة قريشاً ؟ أجمع المسلمون على توفر ذلك الشرط في عهد الخلفاء الراشدين ، ولكن الخوارج أنادوا جدلاً حول ذلك ، وجاهروا بأن الخلافة يجب أن تكون لمن هوجدي بهما مها كان شخصه اذا اختاره المسلمون لها . وكان للخوارج خلفاء من العرب والفرس ولكنهم كانوا أقلية صغيرة . وقد استطاع خلفاء بني أمية وبنى العباس أن يسحقوا هذه الأقلية بالرغم من حماستها الدينية ومقاومتها العنيفة . ولما كان بنو أمية قد استأثروا بالسلطة بعد الخلفاء الراشدين ثم اقتسموا العرب - آسيون والآمويون في إسبانيا والعلويون في المشرق ومصر فأن المسلمين كانوا يرون دائماً أن الخلافة يجب أن لا تخرج مطلقاً من قريش ومع ذلك فقد أتى حين فقدت فيه قريش عصبيتها تماماً بتأثير استبداد

الشعوب الأجنبية . وقد استطاع بعض المتكلمين — ومن بينهم الباقلاني الذى عاش في القرن الرابع — أن يجاهروا بأن الخليفة يمكن ألا يكون قريشياً بل يمكن ألا يكون عربياً . ولم ؟ لم تصلنا مباحثهم في ذلك

ويرى ابن خلدون ذلك الرأى ويؤيده بهذهبه فى المصبية . والخلاصة على قوله هى أن الخليفة لم تفرض إلا لتنفيذ أوامر الله والشهر على مصالح الكافة<sup>(١)</sup> ولتأدية هذا الواجب يحتاج الخليفة إلى انصار يؤيدونه ويطيعونه . وإذا كان المسلمون المتقدمون قد خصوا قريشا بالخلافة فذلك لأنها كانت أقوى القبائل وكان بوسها أن تخضع العرب لصوتها وكذلك الأمم المغلوبة ، وإن الله ورسوله أعدل من أن يجعل من الخليفة امتيازاً يقتصره على أسرة أو قبيلة . وقد جاء بالفرآن ، وصرح النبي والخلفاء الراشدون في فرص عدة ، أن الإسلام يقرر المساواة التامة بين جميع الأمم والطوائف . ولئن وجب أن يكون للبعض امتيازات في الآخرة فإن استحقاقها ليس إلا نمرة التقوى والعبادة . وما دام القرشيون قد عجزوا عن حماية الدين وقيادة الأمة الإسلامية في سبيل الخير فيجب أن يترك الأمة الخيار في أن تعهد بتلك المهمة إلى من يستطيع القيام بها

— ٤ —

يستند ابن خلدون إلى نفس ذلك المذهب في شرح مسائلتين آخرتين شغلتا في كل المصور اذهان الكافة وكذلك اذهان المتكلمين والفقهاء

المسألة الأولى هي معرفة ما إذا كان يمكن وجود خليفتين في وقت واحد يعرف كلاهما للآخر بالسلطة . وليس المقصود خليفتين يمكن أن في بلد واحد إذ تصبح المسألة جدلاً كلامياً محضاً ، بل المقصود خليفتان لكل منها ملك مستقل . نعرف أن وحدة الدولة الإسلامية لم تثبت أكثر من قرن بل هي لم تنج خلال

هذه الفترة من الثورات والمحروب الاهلية . ومنذ النصف الاخير لقرن الثاني نهضت دولتان مسلمتان متنافستان في وقت واحد ، احداهما في المشرق والأخرى في اسبانيا . وما بدأ القرن الثالث حتى انشقت عدة ولايات بالشرق واعلنوا استقلالها تحت حكم أسرات علوية

فهل كان كل اولئك الملوك الذين اتسموا بالخلافة يزاولون « امارتهم » بطريقة شرعية ؟ وهل يمكن حدوث مثل ذلك الانقسام في المستقبل ؟ هذه هي نقطة البحث . يجيب السنيون – أو على الاقل معظمهم – بالنفي ، ويقولون ان الاسلام يجب الا يكون سوى وطن واحد يدين الخليفة واحد ، وانه يجب اعتبار كل من يحاول أن يتصدّع من وحدة الاسلام باغيًا ، ويجب على الشعب أن يساعد الخليفة على قمع ذلك البغي <sup>(١)</sup>

اما ابن خلدون فقد اختار أن يجيب بالايجاب . وهو يقول انه توجد علاقة بين قوة الدولة ومبني اتساع املاكها . وقد تكون الدولة شاسعة بحيث يقصر الملك عن حمايتها وعن تأييد النظام فيها ، والضرورة تقضى على كل ولاية أن تحسن الدفاع عن نفسها ، وأن تحسن تنظيم شؤونها ، ولم يرد الاسلام قط أن يفرض على العالم مبادئ لا يمكن تطبيقها . واذ كان ملك العباسيين شاسعاً جداً تقصّر سلطة خلفاء بغداد عن حمايته دعت الحاجة الى أن تقوم في اسبانيا مملكة تدفع عنها عدوان الفرنج . كذلك عجزت الدولة العباسية بعد عن أن تدافع عن حدود الشام العربية الرومية فدعت الحاجة الى قيام الدولة الحمدانية . ثم جاء وقت عجزت فيه حكومتا مصر وأفريقية عن تأييد سلطة العباسيين في هذين البلدين وصار كلاهما عرضة لمخاطر الفوضى ولهجوم الفرنج من البحر ، فجاء قيام الدولة

(١) شرح ابن حزم بالتفصيل في كتابه « الفصل والنحل » الذي كتبه بقربة في القرن الخامس آراء المتكلمين ومباحthem في تلك المسألة

الفاطمية ليسد حاجة ماسة . فيجب على المسلمين اذاً أن يقبلوا الامور كما هي وإلا خاضوا غمار حروب داخلية لانهایة لها

— ٥ —

والمسألة الثانية هي تحول الخلافة الى ملك زمني <sup>(١)</sup> . ويستمد ابن خلدون جوابه من مبادئه دائمةً فهو يقول ان الخلافة بطبيعتها نظام ديني يجب لاجل تأييده أن يكون للدين في النفوس كلها تأثير كاف لأن يضع كل المسلمين رهن تصرف الخليفة . على أنه من المحتوم ألا يكون للدين دائماً ذلك التأثير ، اذ متى انتهى زمن الرسالة وتغيرت سذاجة الحياة البدوية بتأثير عادات المدنية استعادت النفوس عواطفها الطبيعية واستعاد الشغف بمتاع الحياة الدنيا ما فقده . وعندهند تقضي الضرورة بوجود ملك قادر أن يقمع الشر بعقوبات تناسب درجاته . يقول ابن خلدون والخلاصة أن جميع الحروب الاهادية التي انتهت باقامة ملك الامويين والعباسيين ليست الا صراعاً بين الدين والعواطف النقية الخالصة التي فيها ، وبين الغرائز الجافة الخشنة التي تميز الأولى يستسلمون لأهواء الطبيعة . ولا ريب أن الخلافة كما قام بها أبو بكر وعمر مثل أعلى ، وقد شرحها ابن خلدون بطريقة فلسفية كما فعل روسو <sup>(٢)</sup> بيد أن وجود الدول الاموية والعباسية حادث وضعي . فلتنقل الامور اذاً كما هي وإن عترف بحقها في الوجود ، وذلك دون أن نضحي بحبنا للمثل الأعلى ورغبتنا في تحقيقه . ومن الواجب مادام الملك عادلاً رقيق المشاعر أن نفر بسلطته دون أن نصممه بالخروج على الدين

— ٦ —

لا ريب في أن ابن خلدون يسلم بأن نقل الحكم في الخلافة وفي الملك من

(١) المقدمة ص ١٦٨

(٢) العقد الاجتماعي — الكتاب الرابع — الفصل الثامن « كان محمد آراء في منتهى الحكمة وقد أحکم اطراف مذهبة السياسي . وكانت الحكومة في عهد الخلفاء من بعده موحدة متينة الدعائم ما احتفظت بالشكل الذي وضعه لها .... الخ »

حقوق الملك ، ولم يتعرض القرآن ولا السنة للنص على وراثة الحكم ولكن الرأى المتفق عليه عامة هو أن عرف الكافة واجماع صحابة النبي لما قوّة القانون أوصى أبو بكر بالحكم الى عمر ولكن بشرط أن يصادق المسمّيون على اختياره ، فلما أدركت الوفاة عمر طلب اليه أن يعين خلفه في الحكم فأجاب « ان استخلفت فقد استخلف من هو خير مني (يعني أبو بكر) وان ادع فقد ودع من هو خير مني (يعني النبي صلعم) » يريد أن يقول ان النبي لم يختار خليفة له وان أبو بكر قد اختار خليفتة وانه لذلك حر في التصرف . بيد أنه كتب وصية أبعد فيها أسرته عن الحكم وعهد الى ستة من أكبر الصحابة أن يختاروا من بينهم خليفة فلما سئل عن سبب اقصاء ابنه عبد الله أجاب « حسب آل الخطاب تحمل رجل منهم الخلافة ليس له من الأمر شيء »

فهل يجب أن نستنتج أن عمر كان يشكك توريث الحكم ؟ لم يذكر ابن خلدون ولا المتكلمون شيئاً عن ذلك ، ولكن آداب ذلك المصر تشعر بأن الصحابة كانوا ينكرون انتقال الحكم بواسطة الوراثة ويعتبرونه تشبهاً بالا كاسرة . وعلى هذا فقد أنكروا بيعة معاوية لابنه يزيد ونعوا عليه أنه قلد الا كاسرة وقياصرة القسطنطينية . ويقر ابن خلدون مخلصاً نقل الحكم بواسطة الوراثة ويرى وجوب اقراره دائماً بشرط التتحقق من ان الملك لم يستعمله الا اصلاح الكافة ولكننا نعرف أن الوراثة قد أثارت بين المسلمين جدلاً شديداً اخطر فهو أوصى النبي بالخلافة الى اسرته ؟ يقول الشيعة أن نعم وينكر السنّيون ذلك الزعم ، ولا يحاول ابن خلدون تحقيقه بل يكتفى بأن يطبق مذهبه على كل حكومة : حكم بنو أمية اذ كانت لهم عصبية كافية ، وتغلبت أسرة النبي لنفس السبب . والذى يعني ابن خلدون هو أن الحكومة تسد حاجة اجتماعية وتسهر على مصالح الكافة وعلى هذا فان ابن خلدون متفقاً مع نفسه لا يعتقد في الفاطمي المنتظر (المهدي) ولكن لما كان الشيعة والصوفية بل وبعض السنّيين قد رووا عن النبي

عدة أحاديث تنبئ بظهور المهدى في نهاية العالم فان ابن خلدون يحاول في فصل مسهب أن يثبت عدم صحة هذه الأحاديث . ثم يستنتج من ذلك أن ظهور الفاطمى ليس محتملاً اذ يجب لأن يحكم وأن ينصر العدل والدين أن يكون ذات عصبية قوية ولم تكن لقبيلة قريش في القرن الثامن ذرة من القوة

— ٧ —

كما أن أرسطو يتكلم عن مناصب الدولة ، وعن طبيعة هذه المناصب ، وعن الطريقة التي يجب أن تنظم بها في ظل الاشكال المختلفة للحكومة ، كذلك يتكلم ابن خلدون عن مناصب الدولة في ظل الخلافة والمملكتة في عدة فصول لذرينة جداً لأنها تارikhية كلامية معًا ، ولأنها تثبت أن ابن خلدون كان يام نام الامام بنظم الفصور المختلفة وعاداتها

وهو يلاحظ أن هناك مناصب للحكم خاصة بالخلافة مثل وظيفة القاضى والمفتى وأمام الصلاة العامة ، وأخرى خاصة بالملك مثل الوزارة وإدارة الحروب والمالية والمراسلات وغيرها ، ثم يحاول أن يبسط تطور كل من هذه الانظمة منذ بدء الاسلام الى القرن الثامن وفي جميع الأسر تقريراً

وهو قد وفق في ذلك غالباً غير أنه يجب أن نقر أن متحكم فهو يقول أن كل المناصب الحكومية التي وجدت في عهد الخلفاء الراشدين خاصة بالخلافة وكل ما عادها خاص بالملك ، ولم يلاحظ أن الخلافة بمعناها الحقيقي أخذت قبل أن تصل إلى أوج رفعتها ، وإنما كانت بلا ريب تخلق كل المناصب التي يقصرها على الملك لو استمرت في تقدمها . وتوزيع المناصب العامة على عدة حكام ظاهرة طبيعية لـ كل حكومة متدينة . وال الحاجة أم الاختراع كما يقول المثل العربي ، ولم تدع الحاجة إلى كثير من الأمور في حكومة الخلفاء . وقد خُدِع ابن خلدون أحياناً بسميات اضافية مخضبة فهو يزعم مثلاً أن الوزارة نشأت عند المسلمين في عهد

بني أمية بالشرق . الواقع ليس كذلك لأن دولة بنى أمية كانت كدولة الخلفاء أكثر بداعوة من أن تخلق مثل هذا المنصب ، فلم تنشأ الوزارة بصفة رسمية إلا فيما بعد في عهد العباسيين وبتأثير الفرس الذين تحضروا منذ عهد بعيد فكل هذه الفصول اذاً محمود لتطبيق النظريات التي صاغها ابن خلدون في مبدأ القسم الثاني من المقدمة ، وايضاً حلاً كذلك ، وشرح تجربتي جاء عقب الشرح النظري

ونستطيع أن نلاحظ أن ابن خلدون يفيض هنا في القصة التاريخية كما يفعل في موضع آخر وهو ما أدى بكمار إلى اعتقاد أن المقدمة تاريخ للحضارة . ولكن إذا لاحظنا أن طرافة المواد التي يشرحها ابن خلدون هي وحدتها التي أرغمه على ذلك التوسيع — كما أرغمت موتسيكيو وروسو — سلمنا بأن القسم التاريخي سواء في المقدمة أو في « روح القوانين » و « المقد الاجتماعي » ليس إلا ثانويًا وطبيعي أن ابن خلدون — بعد أن شرح آراءه في الغلواهر السياسية وتطورها وتوجهها — يدرس الحضارة في ذاتها ، أي يدرس مظاهرها الاجتماعية المحسنة ، وهذا هو موضوع الأقسام الثلاثة الأخيرة من مؤلفه

---

## الفصل الثامن

### الخواص العامة لحياة الحضر

- (١) تأسيس المدن (٢) العلاقة بين تقدم الحضارة والحكومة  
(٣) العلاقة بين تقدم الحضارة وكثرة السكان (٤) عمر الحضارة.

#### أسباب الانحطاط

- ١ -

ان الحاجة الاجتماعية التي تدفع القبيلة الى التسلح أوّلاً للدفاع عن نفسها، ثم للغزو بعد ذلك ، تدفعها كذلك الى أن تعمل لتعيش أولاً نم الى أن تحسن وسائل هذا العيش . وهذا هو السبب في أنه توجد علاقة متينة بين تقدمها في الحياة السياسية وتقدمها في حياة التمدن . وكلما اشتدت العصبية وشعرت القبيلة بقوتها قويت رغبتها في ابدال حياة التجول والخشونة بحياة ثابتة ناعمة . يسير هذان النوعان من التقدم في طريقين متوازيين فيبدأان من نقطة واحدة وينتهيان الى غاية واحدة . وترجع الاحوال الثلاثة التي تميز التطور السياسي للقبيلة الى تطور أخلاقها

وتسعى القبيلة في نفس الوقت الذي تحارب فيه من أجل الفتح الى أن تخذ لها مقرًا ثابتاً . وتعنى بادى بدء متى أخذت دولة دولة بأن تستقر في المدن ، وهذا هو السبب في أن ابن خلدون يعتقد أن تأسيس الدولة سابق في الحقيقة على تأسيس المدن لأن تأسيس الدولة وسيلة لتأسيس المدن . وقد عمل ذلك

بأمرین الاول أن تأسيس الدولة هو نهاية نضال طويل ، وطبعی أن تشعر القبیلة عندئذ بالحاجة الى السکینة والدعة . والثانی أن تأسيس المدينة يتطلب جهوداً متعددة كتعاون عدد عظیم من العمال ومقادیر كبيرة من المال والادوات ، وليس في وسع شخص أو عدة اشخاص أن يشيدوا المدينة اذا لم يأتروا بأوامر الملك . والملك وحده على قول ابن خلدون هو القادر على اعداد ما يلزم . فالقبیلة لا تستطيع اذاً أن تؤسس المدينة قبل أن تتخذ شكل الدولة المنظمة وتتجمع قوتها في الحكومة

ويؤید الناھي الاسلامی نظریة ابن خلدون كل التأیید ، فقد أست كل المدن التي شیدها المسلمون على يد الملوك الذين حکموا الدولة بطريق مباشر او غير مباشر . فبنيت بغداد بأمر الخلیفۃ المنصور وتحت اشرافه ، وبنيت مصر ( الفسطاط ) والکوفة والبصرة بأمر الخلیفۃ عمر الذي كان يقيم في المدينة ، وابنی القائد جوهر مدینة القاهرۃ تنفیذا لامر الخلیفۃ الفاطمی الذي كان يقيم في افريقيا الشماليۃ . ولكن هل كان ذلك شأن كل المدن التي أنشئت في غير الدولة الاسلامیة ؟ الجواب نعم اذا صدقنا اخرافات التي تروی عن منشأ مدینة من المدن وتصورها غالباً كنتیجة مباشرة لدولة تأسست ، فنلا يرى أن تیزیه أسس أئینا وأن رمیوس أسس رومه وهلم جرا . ولكن الى أى حد نعتبر هذه الاساطیر معبرة عن الحقيقة ؟ يعدد ابن خلدون كافعل أرسطو الشروط الالازمة لتأسيس المدينة ، وبرنامجها واحد تقریباً . ولكن ابن خلدون يفوق أرسطو كثيراً في التوسع في تعلييل هذه الشروط

فأولاً يجب أن تخیی المدینة مما قد يدهمها من غارات العدو ما دامت تبني تكون مستقرة أمیناً ، وعلى هذا يجب أن تخاط بالاسوار وأن يختار أصلح مكان وأمنه لعایتها كمرتفع أو شبه جزیرة يصعب الوصول اليها مثلما ثم يجب بعد الأمان أن تنصان صحة السکان ، وهذا يجب أن يكون الهواء

نقياً والماء غزيراً متوفراً لـ كل انسان . ويـ كـ تـ فـ نـ أـ رـ سـ طـ وـ فـ يـ تـ عـ لـ قـ بـ نـ قـاءـ الـ هـ وـاءـ بالـ اـ شـ اـ رـةـ إـ لـىـ تـوجـيـهـ المـ دـ يـ نـةـ ، ولـ كـ نـ اـ بـنـ خـلـدـونـ يـعـنـىـ — باـسـهـابـ وـبـطـرـيـقـةـ لـذـيـذـةـ جـداـ — بـشـرـحـ سـبـبـ نـقـاءـ الـ هـ وـاءـ أـوـ رـدـاءـهـ تـبعـاـ لـحـرـكـةـ الـ أـبـخـرـةـ الضـارـةـ أـوـ رـكـودـهـ<sup>(١)</sup> وـطـبـيـعـيـ أـنـ يـجـبـ لـأـنـارـةـ هـذـهـ الـ أـبـخـرـةـ تـوـجـ الـ هـ وـاءـ أـيـ هـبـوبـ الـ رـياـحـ . بـيدـ أـنـهـ إـذـ عـدـمـتـ الـ رـياـحـ اـسـتـطـاعـتـ الـ أـنـفـسـ المـ زـحـمةـ أـنـ تـمـنـعـ رـكـودـ الـ أـبـخـرـةـ بـالـ حـرـكـةـ الدـائـمةـ فـثـلاـ كـانـتـ تـونـسـ فـيـ الـ قـرـونـ الـ اـولـىـ غـاصـةـ بـالـ سـكـانـ وـلـمـ يـصـبـهـاـ الـ وـبـاءـ وـلـكـنـهاـ عـنـدـ ماـ خـرـبـتـ فـيـ الـ قـرـنـ السـابـعـ وـاقـفـرـتـ مـنـ السـكـانـ كـثـرـ عـصـفـ الـ اوـبـةـ بـهـ

بـعـدـئـذـ يـمـكـنـ التـفـكـيرـ فـيـ رـفـاهـيـةـ سـكـانـ الـ مـدـيـنـةـ ، فـإـذـ كـانـتـ ضـواـحـيـهـ تـشـمـلـ مـرـاعـيـ خـصـبـةـ أـمـكـنـ تـرـبـيـةـ الـ قـطـعـانـ ، وـإـذـ كـانـتـ تـشـمـلـ أـيـضـاـ أـرـاضـيـ وـاسـعـةـ لـالـزـرـاعـةـ ضـمـنـ تـمـوـينـ الـ مـدـيـنـةـ بـلـ رـغـدـهـاـ . وـإـذـ وـجـدـتـ بـالـقـرـبـ مـنـهـاـ غـابـاتـ أـمـدـمـهـاـ بـالـخـشـبـ لـأـوـقـودـ وـالـبـنـاءـ . كـذـلـكـ يـسـاعـدـهـاـ قـرـبـهـاـ مـنـ الـ بـحـرـ عـلـىـ أـنـ تـسـتـورـدـ مـنـ الـخـارـجـ مـوـادـ التـرـفـ . عـلـىـ أـنـ هـذـهـ الشـرـوـطـ تـنـفـيـرـ تـبعـاـ لـظـرـوفـ حـيـاةـ السـكـانـ وـنـوعـ حـيـاتـهـمـ

يـقـولـ اـبـنـ خـلـدـونـ أـنـ الـ عـرـبـ لـمـ يـجـسـنـواـ اـخـتـيـارـ مـوـاقـعـ مـدـنـهـمـ فـقـدـ كـانـ أـهـمـ شـيـءـ لـدـيـهـمـ أـنـ يـجـدـواـ أـرـضاـ تـشـبـهـ الصـحـراءـ بـهـاـ مـرـاعـيـ الـ إـلـاـبـلـ ، وـكـانـواـ يـجـهـلـونـ أـنـ الـ هـوـاءـ صـفـاتـ يـجـبـ اـعـتـيـارـهـاـ لـأـنـهـمـ تـمـوـدـواـ حـيـاةـ التـجـولـ مـنـ عـهـدـ بـعـيدـ<sup>(٢)</sup> لـذـلـكـ لمـ تـكـنـ الـ مـدـنـ الـ تـيـ أـسـسـهـاـ الـ عـرـبـ فـيـ بـدـءـ الـ اـسـلـامـ فـيـ الـ عـرـاقـ وـأـفـرـيقـيـةـ أـهـلـاـ لـانـ تـوـجـدـ حـضـارـةـ ثـابـةـ وـأـنـ تـقاـومـ صـرـوـفـ الزـمـنـ الـهـادـمـةـ ، وـقـدـ زـالـتـ هـذـهـ الـ مـدـنـ حـيـنـاـ سـقطـتـ دـوـلـهـاـ<sup>(٣)</sup>

وـفـيـ تـلـكـ الـ مـلـاحـظـةـ بـعـضـ الصـدـقـ بـالـنـسـبةـ الـ مـدـنـ الـ تـيـ شـيـدـهـاـ الـ عـرـبـ فـيـ الـ قـرـنـ الـ اـولـ ، بـيدـ أـنـهـ مـنـ الـحـقـقـ أـنـ اـبـنـ خـلـدـونـ يـبـالـغـ فـيـ تـقـدـهـ حـيـنـاـ يـرـجـعـ سـرـعـةـ زـوـالـ

(١) المقدمة ص ٢٩٠ و ٢٩١

(٢) المقدمة من ٢٩٢ (٣) المقدمة من ٣٠٠

هذه المدن اسبب واحد هو سوء اختيار موقعها فنلا يعرف العالم كله أن الكوفة والبصرة لا زالتا موجودتين بالرغم من أن ابن خلدون قل أنها كانتا أطلالا في عصره ، ولا ريب أنها فقدتا الأهمية التي كانت لها في القرون الثلاثة الأولى للإسلام من عدة وجوه ، على أن ذلك ليس إلا نتيجة طبيعية لسقوط الدولة العربية

— ٢ —

إذا بنيت المدينة فكيف تنمو بها الحضارة ؟ وما هي خواص هذه الحضارة كما يصفها ابن خلدون بطريقة في الواقع شديدة النقص والاضطراب بالرغم من أنها صحيحة أحياناً ؟

إن تقدم الحضارة يتوقف بصفة جوهرية على ثلاثة أشياء هي مزايا الأرض ، ومزايا الحكومة ، وكثرة السكان . مزايا الأرض لأن الحضارة في الحقيقة نمرة عمل منظم متواصل ، ولما كان ثمة عمل يجب أن يجذب النشاط البشري ما يشغله ، ومن الأرض يستخرج الإنسان كل المواد الأولية

ويتوقف على الحكومة لاسباب ثلاثة ، فالحكومة يجب أن تكون قوية تستطيع أن تحمى السكان وأن تؤمن لهم على نمار عملهم ، عادلة لتشجعهم وتحمّلهم من التمع ب بهذه الموارد ، كريمة تجيز تداول النقد وتغضّن التجارة . فإن الضرائب التي تفرضها الحكومة تعطي في الحقيقة للموظفين والجندي . وكلما اسرف أولئك الموظفون والجندي في حياة الترف ازدادت نفقاتهم ونما نشاط التجارة والفنون ، وهذا هو السبب في أننا نستطيع أن نتخذ من ازدهار الحضارة دليلاً على غنى الحكومة ومن غنى الحكومة دليلاً على ازدهار الحضارة

وتزداد الحضارة بهاء ورسوخاً كلما استطاع سلطان الدولة الحاكمة . وينذهب ابن خلدون إلى حد تعين عمر الحضارة بعمر الدولة لأن سقوط الدولة لا بد أن يفضي إلى سقوط العاصمة ومن ثم تصاب الحضارة بضررية شديدة

ييد أن ابن خلدون يسلم بأن بعض العواصم تستطيع الحياة بعد سقوط الدول التي شادتها ، فإذا كان بجوار العاصمة إقليم غنى عامر بالسكان فلن الممكن إلا تسقط المدينة لأنها تستمد من ذلك الإقليم من الرجال والمؤن ما تستعين به على الثبات . وقد يحدث أيضاً أن يتغلب فاتح على الأسرة الحاكمة فإذا توالت ذلك الفاتح مكان الملك الخالع وفدت الأمور مؤقتاً بسبب الحرب والاضطرابات التي تنشأ دائماً عن ادخال عناصر جديدة ولكن الحكومة الجديدة إذا كانت حازمة قوية تستطيع في الحال أن ترد إلى العاصمة كل رخائها ورغمدها

— ٣ —

تضليل الحكومة الحضارة وتؤيدها ، ولكن كثرة السكان تختلف إذا صحت هذا التعبير . ويثبت ابن خلدون ذلك بالتعليل القديم وهو الفوائد التي يجنيها البشر من الحياة المجتمعية

على أن هذا التعليل يحمله هنا إلى مدى بعيد فيصل به إلى ملاحظة كثيرة الصدق والتعمق . يقول إن فرداً واحداً لا يمكن أن يسد حاجاته الضرورية ولكن متى جمع فريق من الناس جهودهم سواه وزعوا العمل فيما بينهم بنظام أم اشتراكوا فيه جملة فإن ثمرة جهودهم تفوق حاجاتهم بنسبة كبيرة فلا يمكن أن يكون إلا جزءاً منها ويزيد الباقي عن حاجاتهم . فاستعمال هذا الباقي هو الذي يسمح بسد حاجات الترف . وإذا فهناك علاقة متباعدة بين غنى المدينة وعدد سكانها ، فكلما ازداد السكان كبرت المدينة وأزادت غناها ، واتسع المجال لتحصيل ثمار الترف <sup>(١)</sup> . أليست هذه فكرة قليلة التحديد ، شديدة الضيق أيضاً ، ولكنها صادقة بالنسبة لما يمكن أن يؤدي إليه توزيع العمل ؟

وإذا كانت كثرة السكان عظيمة النانير في الرخاء والغنى فهى ليست أقل تأثيرا في نفقات العيش فان ازدياد الغنى يخلق كثيرا من حاجات الترف ويوضع دائرتها . وكل انسان يسعى الى الترف وبهواه فيشتند الاقبال حينئذ على شراء بعض الاشياء ، ويزيد الطلب بذلك على العرض ، ومن ثم يؤدى الى غلاء كل مواد الترف وينرى العامل ثم يابى العمل الا اذا عاد عليه بربح وافر ، وهذا مما يزيد في انماط الحاجات

وعلى النقيض تكون اشياء الضرورية . ويستطيع عندئذ كل انسان أن يقتنيها بأيسر طريق فان العرض في هذه الحالة يتنااسب مع الطلب بل قد يزيد عنه فتنحط بذلك أنماط هذه الاشياء اخططاً كبيرا

يقول ابن خلدون وهذا هو السبب في أن السائلين في المدن الكبيرة أقل بؤساً منهم في المدن الصغيرة فهم في فاس مثلاً أشد الحاجة اذ تراهم في عيد الاضحى لا يقنعون بأخذ ثمن الضحية بل يطلبون أيضاً نقداً وزبدأً وكل ما يتطلبه الطهي الجيد ، ويقول انهم لو فعلوا ذلك في تلمسان لكان جزاؤهم الطرد والعقاب<sup>(١)</sup>

اما في المدن الصغيرة فليس للسكان القلائل الا مصادر محدودة ، وهم يسعون بادىء بدء في تحصيل المواد الضرورية ولا يرغبون مطلقاً في اقتناء مواد الترف على الرغم من انخفاض ثمنها في حين أن انماط المواد الاولية مرتفعة جداً

بيد أن الفرق ليس عظيماً بين أحوال الطبقات المختلفة في المدن الكبيرة والصغريرة لأن ما نفقته في المدن الكبيرة بالانخفاض انماط المواد الضرورية نفسها بارتفاع انماط مواد الترف ارتفاعاً فاحشاً . ويحدث عكس ذلك في المدن الصغيرة . يقول ابن خلدون ان قاضى فاس يتناول مرتبًا يزيد كثيراً على ما يتناوله قاضى تلمسان ولكن مرتب كل منها يتنااسب تماماً مع نفقاته . وفي وسعنا أن نلاحظ نفس تلك الملاحظة في جميع طبقات السكان<sup>(٢)</sup>

وربما كانت هذه النسبة بينهن مواد الترف ونحوها غيرها صحيحة في أفريقية الشمالية في عصر ابن خلدون ، وقد نستقي منها أيضاً معلومات ثمينة عن الحياة الاقتصادية لتلك البلاد في ذلك العصر ، ولكن ما هي القيمة العلمية الصحيحة للنظرية التي يعرضها ابن خلدون بتلك الصفة ؟ في وسع الاقتصاديين أن يقدروها تماماً . ويلوح لنا مع ذلك أن الأمور اليوم — بل في الشرق منذ سبعة قرون — لا تسير وما سارت دائرياً على ذلك النحو ، فان المواد الضرورية تأتي من القرى ومن المعقول أن يتضمن نهائاً بعد ورودها كل ما اقتضته من نفقات نقل وغيرها . ومن الغريب أن ابن خلدون يلاحظ في مكان آخر — عند ما يتكلم عن التجارة — أن هن سلعة ما يختلف مقداره باختلاف الصعب الذي تقترب بالحصول عليها

— ٤ —

ولا يطبق ابن خلدون كل ما قوله من القوانين على المدن وحدها بل يعمم تطبيقها بحيث تشمل الدول أيضاً فان دولة غاصة بالسكان تقضي على زمام السلطة فيها أسرة واحدة أمداً طويلاً أغني ، ومن ثم أكثر تحضرأً ، من دولة قليلة السكان مزعزعة الأسر ؟ يقول ان مصر وفارس أكثر تحضرأً من بلاد العرب وأفريقية الشمالية وأن حضارتهمما أعرق وأرسخ في شعبيهما مما عليه عند العرب والبربر . وسبب ذلك أن الأسر الحاكمة المصرية والفارسية عاشت آلافاً من السنين دون أن ي محل محلها سلطان أجنبي ، فلما قهرتها أسر أجنبية لم يفعل السلطان الجديد سوى أن وطد دعائم الحضارة الأصلية . هذا في حين أن عرب الحجاز والبربر عاشوا دائماً عيشة بدوية ولم يعرفوا سوى أسر مزعزعة كانت تقنى قبل أن تطبعهم بطابع قوى . ويضيف ابن خلدون أن هذا هو السبب في أن فارس وأمم الفرنجة لها حضارة خاصة بها شديدة القدم ، بارزة جداً ، تكاد لا تمحى آثارها

أما أفريقية الشمالية فلم يكن لها حضارة خاصة بها ، وإذا كانت قد عرفت

حياة الحضر وتمت ببعض مزاياها فذلك بسبب التأثير الاجنبي لمصر واسبانيا  
بيد أن تقدم الحضارة بالرغم من كونه دليلا على مبلغ ما وصلت اليه القبيلة  
من الرق يحمل معه كا يحمل الرق السياسي أسباب الاضمحلال  
والحقيقة أن الحضارة تحدث بطبيعتها آثارا سيئة في الجسم والعقل بل في  
أخلاق الناس لأنها تؤدي الى الترف وتبعث الفتور الى سكان المدن وتجعلهم  
عجزين عن الاحتفاظ بز ايام الحرية التي رفتهم الى سلطان الحكم وكذلك عن  
أن يبذلوا نفس الجهد ، وأن يظهروا نفس الغيرة في العمل الذي وصلوا به الى  
حياة ناعمة فياضة باللذائذ . ومتى اعتاد الناس حياة الرفاهية والاسعة فانهم يميلون  
بالطبيعة الى أن يخلدوا الى الفتور والكسل فيحيطون على غيرهم ما يجب عليهم من  
الاعمال . وبمرور الزمن يصبح سكان المدينة جمعاً عاطلين وعبيداً على الحكومة ،  
وتحضر الحكومة الى أن تستخدم الإجانب في حماية المدينة وفي ضمان توين  
السكان ، فينفع ذلك الى سقوط الدولة والى نهاية الحضارة (١)

ويستكشف ابن خلدون أسباباً أخرى ت العمل مع التراث لئد إلى الأضمحلال النهائي . تتطلب حياة الحضرة خصوصية الرعية لقواعد الموضوعة والتي يضعها ملوك مستبدون في الغالب . تخضع الرعية إذاً بازعاً الخوف دون الواجب . وهنا يعود ابن خلدون فيأسف لزوال الخلافة ، وهي المثل الأعلى للحكومة والنظام الوحيد الذي يضمن تطبيق العدالة في الدولة تطبيقاً صحيحاً

فإذا وصلت الحضارة إلى نهايتها وعملت الأسباب المختلفة المؤدية إلى السقوط

عملها تصل أثرة الفرد الى غايتها فيسود عدم الثقة بين الحكومة والرعاية من جهة ، وبين أفراد الرعية بعضهم وبعض من جهة أخرى ، وي فقد المجتمع وحدته المبنية فيتحلل اذا صح التعبير ويصبح عرضة هينة لأن يههره مرتقلب أو يقى فداء بطبيعة <sup>(١)</sup>

يحاول ابن خلدون — بعد أن قدم هذه الآراء العامة عن حياة الحضر في القسمين الأخيرين من مقدمته — أن يحمل هذه الحياة بالتكلم عن الفنون فالعلوم التي هي ثمار لها

---

(١) المقدمة من ٣١٠ وما بعدها

# الفصل التاسع

## وسائل الـكـسب

### «وجوه المعاش»

(١) استئثار المصادر الطبيعية (٢) الزراعة (٣) التجارة (٤) الصناعة ان ما يميز حياة الحضر ويفرق بينها وبين حياة البدو هو أنها في معظمها — ان لم تكن كلها — نتنة عمل الإنسان ، فالبدو يستهلكون ما هو ضروري لهم في الطبيعة ذاتها دون أن يضطروا إلى بذل كبير جهد ، وهذا يصفهم أرسسطو بأنهم « قوم كـسـالـى » أو يقول أنهم يعيشون من الصـيد أو السـلب ، ولا يعنون بعمل متصل يـكـفـلـ لهمـ الحياة ، في حين أن الشـعـوبـ المتـحـضـرةـ مضـطـرـةـ أنـ تستـثـمـرـ المصـادـرـ الطـبـيـعـيـةـ أـولـاـ ، نـمـ تصـوـغـ ماـ تـسـتـخـرـجـهـ مـنـهـاـ فـيـماـ يـلـامـ حاجـاتـهاـ (١) . لهذا يجب أن نشرح وسائل الـكـسبـ المـخـلـفـةـ الـتـيـ تـسـتـعـمـلـ فـيـ حـيـاةـ الحـضـرـ ويـعـالـجـ ابنـ خـلـدونـ ذـلـكـ الـمـوـضـوعـ كـاـ عـلـجـهـ أـرـسـطـوـ ، وـأـكـنـ ماـ يـشـرـحـهـ الـفـيـلـاسـوـفـ الـيـونـانـيـ بـأـيـجـازـ كـبـيرـ وـتـدـبـرـ وـتـرـتـيـبـ ، يـشـرـحـهـ ابنـ خـلـدونـ باـسـهـابـ وـأـغـرـاقـ عـظـيمـ فـيـ تـفـاصـيلـ لـاحـاجـةـ إـلـيـهـاـ . وـيـرـجـعـ هـذـاـ إـلـىـ اـخـتـلـافـ الـذـهـنـيـنـ مـنـ جـهـةـ ، فـالـأـوـلـ مـنـطـقـيـ قـبـلـ كـلـ شـيـءـ وـالـثـانـيـ يـلـاحـظـ فـيـ وـقـتـ وـاحـدـ عـدـدـاـ لـاـنـهـيـةـ لـهـ مـنـ أـشـيـاءـ صـادـقـةـ فـيـ الـفـالـبـ وـلـكـنـهـ لـاـ يـسـتـطـعـ أـنـ يـرـتـهـاـ وـيـنـظـمـهـاـ ، وـيـرـجـعـ مـنـ جـهـةـ أـخـرىـ إـلـىـ أـنـ الـعـربـ لـمـ يـتـعـمـقـواـ قـطـ فـيـ دـرـسـ الـاـقـتصـادـ السـيـاسـيـ أـوـ الـتـزـيـنـيـ

(١) السياسة . الكتاب الأول — الفصل الثالث

أما ابن خلدون لم يعالج موضوعه بنظام ولم يبد فيه من الدقة والعمق ما أبداه في القسم الأول من مقدمته فلا يهمنا في الحقيقة كثيراً . والذى يهم في درسنا هو أن ابن خلدون شعر تماماً بوجوب شرح ذلك النوع من الفظواهر الاجتماعية التي تكونها نشأة الصناعات والفنون والعلوم وتقديرها ، شرحاً يمكن معه أن نفهم الحياة الاجتماعية . وهو جهد لذيد جداً من جانب ابن خلدون يستحق أن نعطف عليه ، لأننا لا نبحث عن ابن خلدون من حيث هو مؤرخ للعلوم والفنون بل نبحث عن الفيلسوف الذى يدرس كل مظاهر المجتمع وكل ما ينتجه

— ١ —

يعطى كل من أرسطو وابن خلدون للإنسان الحق في أن يستثمر الطبيعة لفائدته ، ويمثله كل منهما بنفس التعليل الذى يعمل به الآخر مع فرق واحد هو أن تعليم الأول فلسفياً مختص ، وتعليم الثاني يستند إلى أساس ديني ، فكل من الطبيعة في نظر أرسطو والله في نظر ابن خلدون قد خلق للإنسان الأرض وكل ما تحتويه . ويزيد القرآن الشمس والقمر والكواكب كلها

يقول أرسطو : « إن تلك الوسيلة في الحصول على الغذاء الضروري هي بلا ريب هبة من الطبيعة لكل كائن لا منذ اللحظة الأولى خلقه فحسب بل حينما يبلغ أشدده كذلك . . . وهذا يسوع لنا بلا ريب أن نعتقد أن النباتات خلقت للحيوانات وأن الحيوانات خلقت للإنسان فما يمكن استئناسه منها ينحصر خدمته وغذائه ، ومعظم ما هو متواوش منها - إن لم يكن كاه - يمده بالغذية وغيرها كالملابس وكثير من الأشياء النافعة . فإذا لم تكن الطبيعة قد خلقت شيئاً عيناً أو لغير ما غاية فلا بد أنها خلقت كل ذلك لفائدة النوع البشري »<sup>(١)</sup> ويقول ابن خلدون : « والله سبحانه خلق جميع ما في العالم للإنسان وامتن به

(1) السياسة — الكتاب الأول — الفصل الثالث

عليه في غير ما آية من كتابه ... ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله من الاستخلاف »<sup>(١)</sup>

وقد يكون أبو العلاء المعرى هو الذي افرد من بين المسلمين بالدفاع عن الحيوان والنبات ضد الإنسان فقد قل مخاطباً الإنسان : « إن ما تعتقد أنه ملك حلال لك ليس لك في الواقع وإنك تفرض سلطانك على الحيوان تعسفاً وظلاماً فهل تعتقد أن النحل تصنع عسلها لتهديه أنت ؟ إنها تتجشم لنفسها ذلك الجهد »<sup>(٢)</sup>

وما دام الإنسان سيد العالم فله أن يتمتع به كما شاء بشرط ألا يؤذى مصالح أخيه . وله أن يستخدم كل الوسائل لبلغة تلك الغاية . بيد أن هذه الوسائل تنقسم إلى قسمين وسائل طبيعية ووسائل اصطلاحية وال الأولى هي التي يلجأ إليها الرجل المتواحش ولا تنشأ عن الحضارة فهي توجد وترقى في ظلها ولكنها ليست من صنعها

ومع أن ارسطو وابن خلدون يتفقان في منح الإنسان حق استغلال الطبيعة فما يختلفان في تطبيق مبدأهما الأسمى ، فارسطو يقر الرق ويجعله مشروعًا ، ويرى أن هناك أناساً خلقوا ليكونوا أحراراً وأخرين خلقوا ليكونوا عبيداً ، وعلى هذا فللاً وأين حق استخدام الآخرين

أما ابن خلدون فلا يقر الرق إلا لأن الدين قد سمح به . وقد أفضى به تعليله إلى أن يقرر أن استعباد الإنسان ليس وسيلة طبيعية لــكسب ، وأنه وسيلة

(١) المقدمة من ٣١٨

(٢) وهذه أبيات الشاعر الفياسوف بنصها :

فلا تأكلن ما أخرج البحر ظالماً ولا تبع قوتاً من غريض النبائع  
ولا يضر أمات أرادت صريحه لاطفالها دون الفوانى الصرائع  
ولا تجعن الطير وهي غوافل بــا وضمت فالظلم شر القبائع  
ودع ضرب النحل الذى بــكرت له كواكب من أزهار بــت فوازع  
فــا أحرزته كــى يكون لغيرها ولا جــته للندى والمنائع

طارئة فقط . يقول ان الانسان حر بطبيعته<sup>(١)</sup> ، ويجب لاجل أن تسود العدالة في المجتمع وأن يتقدّم أن تكون أول غاية للجتماع ضمن تلك الحرية واحترام الكرامة البشرية ، تلك الكرامة التي يستمدّها الانسان من الله الذي استخلفه على أرضه . على أن ابن خلدون لا يطعن صراحة على الرق حتى لا يغضب المسلمين بل يكتفي بأن يؤكّد أن خدمة السيد هي مذلة وأن شهّاماً ذا ذرة من الاباء لا برضي مطلقاً أن يكسّ عدشه تلك الوسيلة

ولا يتفقان كذلك في مسألة الحرب فارسطو يعتبرها من الوسائل الطبيعية لالكسب ، ولكن ابن خلدون لا يعتبر الحرب ولا القيادة من هذه الوسائل ، وذلك لنفس السبب وهو أن الله لم يخلق أنساً للرأسة والامر وآخرين للخضوع والطاعة . ومن الحق أن نلاحظ هنا أن فكرة الإنسانية وحقوقها عند ابن خلدون أرق بكثير منها عند ارسطو

- 1 -

يرى ابن خلدون أن أول وسيلة طبيعية لـالكسب هي الزراعة وهي الحرفة التي تشتمل بها القبيلة متى استقرت ، وهي أيضاً أقدم حرفة للإنسان لأنها قريبة جداً من الطبيعة ، ولهذا يعتقد العامة أن آدم هو الذي ابتكر الزراعة

(١) يجب ألا يدهشنا تصرّح ابن خلدون هذا فانه قاعدة السياسة الاسلامية للخلافة .  
أنكرا عمر على أحد عماله استبداده بالناس فقال له : « متي استعبدتم الناس وقد ولدتم  
أمهاتهم أحراضاً ؟ »

ويقول مؤلفنا انها أبسط وسيلة لأنها لا تتطلب علمًا ولا درساً . بيد أن في ترتيب العلوم يذكر الزراعة من بينها . على أن الكتاب الذي تعنى بالزراعة لا تهم الا العلماء وهم لا يشتغلون بالزراعة مطلقاً . والزارع سواء في عصر ابن خلدون او في عصرنا لا يتبعون القواعد العلمية بل يزرعون الأرض طبقاً للتجارب التي عُرفت وتتوصلت منذ أعوام مديدة

ولا يستطيع مجتمع أن يعيش بغير الزراعة لأنها قبل كل شيء مصدر الأغذية الضرورية للإنسان والحيوان ثم هي أكثر المصادر انتاجاً وأقلها كلفة<sup>(١)</sup> وهي منتجة بالنسبة للحكومة كما أنها منتجة للزارع لأن معظم الضرائب تفرض على الأراضي المنزرعة وخاصة لأنها ، واذاً فيجب على الحكومة التي تعنى بأن تكفل سعادتها وسعادة رعاياها أن تشجع الزراعة

ولتكن الزراعة عامل في مذلة الأولى يعنون بها ، ومضره كما رأينا بالكافية الحربية ، وقد أورد ابن خلدون ما قاله النبي (صلعم) ذات يوم عند ما رأى السكة عند رجل من أهل المدينة « ما دخلت هذه دار قوم الا ودخله الذل »<sup>(٢)</sup> وحاول أن يفسر ذلك بان الزارع مرغم على اداء الضريبة . ولكن الى أى حد نعتقد صحة هذا الحديث ؟ لم يقل ابن خلدون شيئاً عن ذلك ولكنه يتفق وجميع نقدة البخاري – الذي روى هذا الحديث – في أنه لا ينجو من بعض الأغلال ، هذا فضلاً عن ان الزارع لا ينفرد باداء الضريبة اذ يؤديها التاجر بل الفرد العادي الذي يملك قسطاً من الثروة

بيد أن الزراعة تنتج أكثر مما يستهلك الزارع ، ثم أن للزارع حاجات لا تسدها الزراعة . ولذا يستبدلون بفاضل مخصوص لهم بعض الاشياء الأخرى ، ومن ثم تولد التجارة التي هي أيضاً في رأى ابن خلدون وسيلة طبيعية للكسب

(١) يرى ابن خلدون أن الزراعة تشمل أعمال المحوظ وكذا تربية الحيوانات الآنية

واستثمار الثبات (المقدمة ص ٣٢٠) (٢) المقدمة ص ٣٢٩

— ٣ —

لا يدرس ابن خلدون التجارة بعمق ولا يسرد تاريخها بذكاء واسهاب كما فعل مونتسكيو وذلك لسبب بسيط هو أنه لم يعرف ذلك التاريخ، ولأن التجارة في عصره وفي بلده كانت تحفظ بشكالها العتيق ولم تكن وصلت بعد إلى شيء مما وصلت إليه في العصور الحديثة من الاتساع والتفقد، أو إلى ما كانت قد بدأت تصل إليه منها في العالم الروماني. ولم يعرف ابن خلدون الشركة التجارية اذ يلوح جدأً كا يدل التاريخ أن الجماعات التجارية لم توجد قط في العالم الإسلامي، بل هي اليوم لا تزال فيه في دور التكوين

ومع ذلك فقد لاحظ ابن خلدون أن أول شكل للتجارة كان المقايضة في المواد الأولية وأن شراء هذه المواد بالنقد لم يقع إلا بعد ذلك. وهو يحاول بهذه المناسبة أن يسرد تاريخ النقد عند المسلمين، ويلاحظ بحق أن المسلمين قد نقلوا نظام النقد عن الفرس واليونان، وأنهم لم يبدأوا بسك النقود الاف في نهاية القرن الأول للهجرة حينما وقفوا على الحضارة اليونانية الفارسية. ومتى أدخل نظام التعامل بالنقد فان الإنسان لا يقنع بأن يحصل من النقود ما يساوى قيمة الشيء المبought فقط، بل يطمح إلى تحقيق ربح من التصرف في هذا الشيء أى فائدة، وهو تطور عظيم في التجارة. فالتجارة لا تسعد في الحقيقة حاجة الحصول على ما هو ضروري للحياة بل هي تسعد الرغبة في اغتنام الثروة

عندئذ تصبح التجارة فناً. ويعرفها ابن خلدون نقلاً عن الخبراء فيها بما يأتي: «فن التجارة هو عبارة عن الشراء بثمن بخس ثم البيع بشمن مرتفع» واذاً فالناجر الحريص على مصالحه يجب الأيجيلب إلى المدينة من البضائع الاماينفع كل السكان بصفة عامة. وفي المدينة الصغيرة حيث تكون حاجات الترف محدودة جداً يبيع الناجر بالاخص المواد الضرورية. كذلك يجب على الناجر الحازم أن يتبع السوق

ليختار أحسن فرصة للبيع والا فانه يخاطر بخراب نفسه

ويلاحظ ابن خلدون أيضاً أن هناك نوعين من التجارة : التجارة التي يزاولها التجار في الداخل والتي يزاولونها في الخارج ، ويشير بذلك المناسبة الى أن أيام الحاصلات المجلوبة من البلاد البعيدة تكون بالضرورة أغلى من أيام حاصلات البلد الذي تجلب اليه لأن التجار يضيفون الى ثمن هذه المواد الأصلي نفقات أسفارهم وم مقابل كدهم ، ويمثل لذلك بالبضائع التي تجلب من السودان الى مراكش أو تتحمل من مراكش الى السودان ويقارنها أيام البضائع التي توجد في مكان انتاجها

ويقدم ابن خلدون كذلك ملاحظات صادقة جداً لمن يريد أن يقف على تاريخ السياسة أو الأخلاق في عصره فيقول ان الناجر لا يمكنه مطلقاً أن يتمتع بما يقتضي من الربح بل أن يتحقق هذا الربح دون تأمين قوى جداً من جانب الحكومة إذ هناك خطران يهددانه دائماً ، أولهما أن سواد المشترين ليسوا أمناء ، وإذا باعهم الناجر نسيئة فلا يصل الى حقه الا بعد زمن طويل ومن طريق الملاصقة . ذلك الى أنه يجب أكتساب ود القضاة أنفسهم أو كبار الموظفين بالهدايا والملق . ونانياً لأن الحكومة ذاتها تطمع في ثروة التجار أنفسهم ولا تخجم عن اعتيادها بأية حجة ، فن الواجب ابقاء هذه النكبة أن يستطاع الاعتماد على فهوذ رجل حاذق جداً من رجال البلاط أو عظيم رفع المنصب

وهذا أحد الاسباب التي أدت بابن خلدون الى نفس الاستنتاج الذي وصل اليه مونتسكيو وهو أن التجارة تفسد الخلق<sup>(١)</sup> . ويوجد سبب آخر هو أن التجارة تثير الجشع وتدفع الناجر الى تلمس الربح من طريق الدهاء وبوسائل تأبى معظمها

(١) روح القوانين — الكتاب العشرين — الفصل الاول : « يمكننا أن نقول ان قوانين التجارة تحسن الاخلاق للسبب نفسه في ان هذه القوانين ذاتها تفسد الاخلاق فالتجارة تصلح الاخلاق النقية ... اخ » وفي الفصل الثاني : «رأينا في البلاد التي لم يتأثر أهلها البوح التجارية ان المضاربة تغشى كل الاعمال الانسانية وكل الفضائل الحافحة وأن أبسط المسائل التي تطلبها الانسانية تعمل أو تعطى نظير المال

الأخلاق أو الدين . على أن ابن خلدون يلاحظ مثل مونتسكيو تأثير التجارة  
الحسن في تلطيف الأخلاق الحشنة

وحكمة ابن خلدون ليس عاماً فهو يقول انه يوجد تجارة لا يشتغلون بها شخصاً منهم في تجارة لهم بالنظر الى اتساع نزولهم وقوتهم جاههم فيهم دون بذلك الى المعتقدين والخدم وينجذبون بذلك من الفساد الذي يقترن بتلك المهنة<sup>(١)</sup>

ويذم ابن خلدون الاحتکار<sup>(۲)</sup> لأنه يضر بصالح المشترىن والتجار أنفسهم . ويقدم فيما يتعلق بالتجار أيضاً مذىداً مميزاً جداً لمقلتيه فيقول ان نفس المشترىن الذين يدفعون الثمن الباهظ في الشيء النافع تبقى متعلقة بما بذلت له فلا يستطيع التاجر أن يهنا بربحه<sup>(۳)</sup> ، وهذا أيضاً من التأثيرات الخفية المروح في الحياة المادية

— { —

٣٣١ المقدمة ص (١)

(٢) و (٣) المقدمة من ٣٣٢

## الفصل العاشر

### العلوم

(١) في أن وجودها ظاهرة اجتماعية (٢) ترتيب العلوم  
(٣) التربية العقلية

لم يشأ الاستاذ فلنت وغيره من نقدة ابن خلدون أن يعنوا بدرس القسم السادس من المقدمة بحججة أنه مما كانت فائدة هذا القسم فانها تهم بالخصوص من يريد أن يدرس تاريخ الآداب والعلوم عند العرب .

و الواقع أن هذه الفصول الاخيرة تحتوى تاريخاً كاملاً للعلوم والآداب عند العرب منذ بدء الاسلام حتى القرن الثامن ، وهي من تلك الوجهة طرافة جديدة لابن خلدون اذ هو أول مسلم كتب تاريخ الحركة الادبية والعقلية للمسلمين بطريقة تكاد تكون حديثة

وقد كان الكتاب قبله يكتفون بوضع كتب جامعة تأنى على ذكر أشهر العلماء في فرع من العلوم ، أو جميع العلماء وجميع الآداب بطريقة عامة ، أو تحتوى فهارس لاسماء كل الكتب التي وضعت في مختلف كل العلوم . وأشهر هذه الفهارس فهرست ابن النديم الذي ظهر في القرن الرابع . وقد كتبوا أيضاً تاريخ مادة واحدة ولا سيما تاريخ الافكار والمذاهب الفلسفية الكلامية

ولكن أحداً منهم لم ينظر الى العلوم المعروفة باعتبارها كلاماً يمكن درسه في ذاته . من هذه الوجهة يشبه ابن خلدون مؤرخي الآداب في العصر الحديث شبهًا كبيراً ،

بل يشتمل الى حد أن المدارس العصرية لتاريخ الآداب في مصر لازالت تتخذه  
نحوذجا وتعتبره أوثق مصدر يمكن الرجوع اليه . ولائن لم يكن لابن خلدون مع الاسف  
تلاميذ في فلسفته الاجتماعية فان تأثير القسم الاخير من المقدمة في تطور تاريخ  
الآداب عند المسلمين بل في وجوده عظيم جدا ، ولو لا ما استطاع المؤرخ التركي  
 حاجي خليفة ( المتوفى سنة ١٦٥٨ م ) أن يكتب كتابه الجامع<sup>(١)</sup> الذي يعتبر  
بحق عمدة كبيرة سواء في الشرق والغرب

— ١ —

ييد أنه اذا كان حقا أن القسم السادس من المقدمة ليس في مجموعه فلسفة  
اجتماعية بمعنى الكلمة فإنه مع ذلك يتضمن آراء تتعلق بها لا يستطيع أن يغاضى  
عنها ناقد لابن خلدون ينقده من الوجهة التي نعني بها

يسهب ابن خلدون كثيرا في التاريخ الادبي والعلمي للشعب الاسلامي متأنرا  
بنفس السبب الذي دفع مونتسكيو الى أن يفيض في الكتابتين الاخيرتين من  
« روح القوانين » في تاريخ الاقطاع عند الفرج . وقد درس كلامها ذلك المبحث  
— الذي يعتبر اضافياً — لأنها في الحقيقة جزء من الموضوع الذي عنده ، فإن خلدون  
يرى في العلم ظاهرة اجتماعية يدرسها كما درس كل الظواهر الاجتماعية الأخرى  
وكيف وصل ابن خلدون الى تلك الفكرة ؟ يقول ان العلم ثمرة « لاختلاج  
الفكر »<sup>(٢)</sup> ومع أن الفكر في الاصل هبة من الطلاق الانسان تميزا له من الحيوان  
فانه لا يتسع ولا يتفتح الى أقصى حدوده الا في المجتمع لأن العامل الجوهرى في  
اسعاده هو التربين ومن الواجب كما هو الشأن في كل مملكة أن يتمرن الفكر مرات  
عدة في موضوعات عدة ليتمكن شكله العامل . وفي المجتمع يجد الفكر ميدانا للتمرن

(١) كشف الظنون في أسماء الكتب والفنون

(٢) المقدمة من ٣٥٨

وكأن الفكر يتوقف على الحياة الاجتماعية فإنه لا ينضج تماماً إلا في حياة الحضر حيث تصل الحضارة إلى أعظم درجات التقدّم . ويقول ابن خلدون أن الإنسان ثلاثة أنواع لفهمه : المميز الذي يميز به مسائل خاصة ، والتجريبي الذي يطبق على الطرق العادلة للحياة كالمعادلات التي تتعلق بمعاملة الأفراد بمعندهم بعضًا ، ويكسب هذان النوعان من الفهم بسهولة تامة ويوجدان في حياة البدو ولكنهما يرتفيان وينتظمان في حياة الحضر . والثالث هو الفهم النظري الذي يؤلف العلاقة بين الأفكار العامة . ومن هذه العلاقة يستخرج الأفكار العامة التي تؤلف العلوم المختلفة . ولا يوجد هذا النوع إلا في حياة الحضر لأنّه من بعض الوجوه نتيجة لبعض الظواهر التي تحدث فيها . فالاضطرار إلى العمل ، وتعقيد الحضارة ، والفراغ الذي يجده بعض الناس في حياة الحضر للتفكير والتأمل ، كاها ظواهر تدفع هذه الملاكمة « من القوة إلى الفعل » وهذا هو السر في أننا لا نجد مطلقاً علماً ناضجاً في قبيلة بدوية محضة

واذ كُن وجود العلم ظاهرة اجتماعية فإنه توجد علاقة بين عدم الحضارة وتقدم العلم . ويتكون القسم الأخير من المقدمة بنوع خاص من تطبيق هذه النظرية على العلوم الإسلامية المختلفة

يرتب ابن خلدون هذه العلوم ويقسمها إلى قسمين ، الأول العلوم الدينية (النقلية) التي ترمي إلى شرح العقيدة ووضع نظام الفرائض وغيرها ، والثاني العلوم الفلسفية (الطبيعية) التي هي نيرة الفكر البشري وتأملاته في الطبيعة وما بعد الطبيعة

هذان النوعان من الدرس ضروريان لكل أمة فلا تستطيع أمة أن تستغني عن الدين ولا عن قدر من الفلسفة الإنسانية المحضة . بيد أن العلوم الدينية ، لظروف

خاصة ، اتخدت عند المسلمين أهمية كبيرة لم تتبخذها في أمة أخرى  
ان القرآن والسنة نصان عربيان لا يمكن ترجمتهما ولا سيا القرآن . ويجب  
على كل مسلم أن يدرسهما بنفسهما ، هذا إلى أن الإسلام يتناول كل الحياة البشرية  
روحية ومادية ، ومنه يجب أن تؤخذ القوانين في حين أن الاديان في الامم الأخرى  
لا تعنى الا بالحياة الروحية . ويلاحظ ابن خلدون ايضاً أن الشعوب الإسلامية غير  
العربية لم تترجم القرآن ولكن الرومان واليونان عند ما اعتنقوا النصرانية  
ترجعوا إلى لغتهم العهدين القديم والحديث

والعلوم الدينية والفلسفة في حاجة إلى علوم اضافية كالنحو واللغة والأداب  
اللاؤى ؛ والمancock للثانية . واذاً فهناك أربعة أقسام للعلوم . والعلوم الدينية والفلسفية  
في مستوى واحد ، لأنها قد وجدت لذاتها ولكن العلوم الدينية لها المكان الاول  
لأنها معصومة ولأنها تسد حاجات الانسان الحقيقة . ودون هذين النوعين نوع العلوم  
الإضافية ، وبالطبيعة تفضل العلوم الاضافية الدينية على غيرها . ويعامل ابن خلدون  
الفلسفة بنفس النكران الذى عامل به سادته المختلفين ، فتحن نعرف مبلغ اقدامه  
على تركهم وخيانتهم ومداراتهم ، بعد تتممه بعطفهم واتفاقه من خدمتهم .  
كذلك نراه في بدء المقدمة يستند الى المبادئ الفلسفية ولا سيما ما بعد الطبيعة  
لبثت معظم نظرياته ولكن فى آخرها يطعن على الفلسفة بأسرها طعناً نهائياً  
ويجاهر بأن لا فائدة منها ويقول ان الدين يسد كل حاجاتنا ويكتفى انـا السعادة  
الصحيحة في حين أن الفلسفة عبث ، وبخسـى أن تحيد بنا عن الطريق القويم  
ثم يقول إنـا تفـيد فقط في شـهد الذهـن ولكن يجب ألا ندرـسـها قبل التـبـحـر  
في درـسـ الدين والتـدرـع به من مخـاطـرـها

فهل ابن خلدون صادق في تقديره للفلسفة؟ لا نعتقد هذا. فإن الدين وحده لم ينده بجميع نظرياته عن الروح البشرية، وهي نظريات استخرج منها مذهبًا حقيقياً على أنه صادق حينما يطعن على السحر والكيمياء طعناً مطلقاً لا تحفظ فيه

وهو يعتقد أن السحر علم حقيقى لأن نتائجه لقوة الانسان الروحية التي شرحتها  
في عدة مواضع في المقدمة . وأما الكيمياء فغيرى أنها باطلة أصلاً إذ لا علاقة لها  
مطلقاً بتلك القوة الروحية

— ٣ —

واذ كانت الحضارة نمرة عمل الانسان وكان الانسان عاجزاً عن أن يعيش  
فيها دون أن يعتاد عادات المجتمع الذي نشأ فيه وأن يلم بكل الفنون والعلوم أو  
بعضها على الأقل ، فمن الضروري أن يُعد الانسان منذ طفولته لتلقى مثل هذه الحياة  
المعقدة . ووجود تربية منظمة لاطفال ظاهرة اجتماعية تلائم حياة الحضرة  
ويشرح ابن خلدون طرق التربية المختلفة التي كانت متتبعة في المشرق والمغرب  
عند المسلمين في عصره بأسلوب ومقارنات تقدم المؤرخ معلومات نفيسة جداً  
على أنه يلاحظ عدم كفاية هذه الطرق ويقترح طريقة جديدة مبتكرة . وهو  
لا يرى أن غاية التربية هي إعداد أفراد يستطيعون تأليف أحسن حكومة كما يرى  
أفلاطون وأرسطو ومونتسكيو ، بل يرى في غايتها ما يراه أساطير التربية الحديثة  
ولا سيما سبنسر — من أنها إعداد رجال يستطيعون العيش جيداً ، ولذلك لا يحاول  
أن يربط علاقة ما بين فكرته في التربية وبين نظام الحكومة

وهو ينقد طرق معاصريه ويحمل بالأخص على ما يتبع من الشدة في تربية  
الاطفال وكذلك على برامج التعليم الابتدائي لكنه محتواه وسوء تصوروه  
يقول ان الاسراف في استعمال الشدة سواء من الوالدين والاساتذة يؤذى  
قيمة الطفل المعنوية والعقلية . وإذا كان الانسان بطبيعته ميلاً إلى تلقى صنوف  
التربية فلهم لا تستغل هذا الميل فتعلم الطفل مختلف العلوم والفنون التي يحتاج إليها ؛  
ان الشدة تدفعه أولاً إلى أن يبغض والديه وأساتذته وموضوع درسه ، وثانياً إلى  
أن يستعمل الحيلة والنفاق لينجو من هذه الشدة . والشدة لا تكون رجالاً نابحين

أحراراً عاملين ، بل تكون أذهانا ضيقه جاهلة وأرواحا خانعة ذليلة . أليست شدة الحكومة إساءة كافية ؟ فلم نضيف إليها إساءة مقصودة تنفذ بانتظام ؟  
أما كثرة المواد التي تدرس للأطفال ، ونظامها ومنهجها فإنها تؤذى الرق  
العقلى أولا لأنها تتعدى قوة الطفل ، وثانياً لأنها تثبط عزيمته  
يقول ابن خلدون يجب جعل درس اللغة أساساً لكل علم . وليس المقصود  
أن يدرس النحو والبلاغة درساً نظريا بل المقصود درس يجب أن تكون غايته  
تدريب الطفل على أن يجيء التعبير بما في نفسه وأن يفهم ما يقصد وما يقرأ .  
والنحو والبلاغة في نظر ابن خلدون كما هما في نظر سبنسر نوع من فلسفة اللغة  
ولهذا يجب ألا نعلمهم للاطفال إلا متى بلغ أشده

يقدم ابن خلدون تلك النصيحة لأنه رأى بعض اللغوين المتمكنين من  
مادتهم لا يحسنون التعبير عمـا في أنفسهم بطريقة صحيحة . ولكن القصور عن  
التعبير ليس قصوراً في التفكير

يقول ابن خلدون أيضاً انه من العبث أن نعلم الأطفال المنطق كنوع لهم  
التفكير الصحيح لأن المنطق ليس الا وصفاً للملكة المفكرة (اختلاج الفكر) وطرق  
تعليمها وهو نوع من التاريخ الطبيعي لتلك الملكة ، والأفضل أن يدرس ذلك  
التاريخ عند ما يصل الفكر إلى نضجه

وليس من مبرر لعادة شائعة في جميع الأقطار الإسلامية تقضى بحفظ القرآن  
في بدء كل تعلم . ويظن القائلون بهذه الطريقة أن حفظ القرآن منذ الطفولة يعود  
للتمييز أن يتكلم وأن يكتب بلغة فصيحة جداً ويحميه من شر الرذائل كلها  
وليس الأمر كذلك فكل يعرف أن القرآن كلام الله ، وأنه يجب ألا نقلده  
واذاً فتأثيره في اللغة باطل . أما تأثيره المعنوى فإنه يكون أبعد أثراً اذا فهم الطفل  
ما يقرأ . وهذا يفضل جداً لمصلحة الطفل ذاته ، واجلالاً للقرآن ، ألا يبدأ ذلك  
الدرس إلا حينما يصل الطفل الى درجة معينة من التفكير

وليس ابن خلدون أول من نقد هذه العادة فهو يذكر رأى القاضى أبي بكر ابن العربي ويوافق عليه . بيد أنه يقول : إنما لـن يفلحا في تغيير هذه العادة لأن العادة طاغية مستبدة

أما بالنسبة للعلوم التي يجب تعليمها فـيـرـى ابن خـلـدون وجـوب تـدـريـسـها باـدـىـءـهـ بالـلـغـةـ الـاـصـلـيـةـ لـاـنـ الـدـرـسـ بـالـغـةـ أـجـنبـيـةـ لـيـسـ الـاـنـصـفـ درـسـ ،ـ وـالـعـلـمـاءـ الـاجـانـبـ الـذـيـنـ يـدـرـسـونـ بـالـعـرـبـيـةـ لـاـ يـصـلـوـنـ إـلـىـ حـسـنـ التـعـبـيرـ ،ـ لـاـ بـلـغـتـهـمـ الـاـصـلـيـةـ وـلـاـ بـالـغـةـ الـعـرـبـيـةـ .ـ وـيـقـولـ طـبـقـاـ لـمـبـدـأـ ذـكـرـهـ فـيـ الفـصـلـ الـذـيـ تـكـلـمـ فـيـهـ عـنـ الـفـنـونـ وـهـوـ أـنـهـ لـاـ يـسـطـعـ الـحـدـقـ فـيـ فـنـيـنـ مـعـاًـ :ـ اـنـهـ لـاـ يـسـطـعـ مـعـرـفـةـ لـغـيـنـ مـعـرـفـةـ جـيـدةـ وـيـجـبـ عـلـىـ الـاسـتـاذـ أـنـ يـفـرـقـ بـيـنـ الـعـلـمـ الـاـضـافـيـةـ وـالـعـلـمـ الـقـيـمـ الـتـيـ تـدـرـسـ لـذـاتـهـ ،ـ وـلـذـاـ يـجـبـ عـلـيـهـ أـلـاـ يـرـغـمـ تـلـامـيـذـهـ عـلـىـ التـبـحـرـ فـيـ الـاـوـلـىـ ،ـ فـاـنـ تـلـامـيـذـاـ يـرـيدـ التـبـحـرـ فـيـ النـحـوـ مـثـلاـ قـدـ يـفـنـيـ حـيـاتـهـ دـوـنـ الـوصـوـلـ إـلـىـ بـغـيـتـهـ .ـ بـيـدـ أـنـهـ يـجـبـ أـنـ يـلـمـ بـعـضـ الـعـلـمـ الـاـخـرـىـ إـلـىـ حـدـ مـاـ .ـ يـقـولـ مـؤـلفـيـ اـعـلـمـواـ تـلـامـيـذـكـمـ الـمـبـادـىـ الـعـامـةـ الـضـرـورـيـةـ لـلـعـلـمـ الـاـضـافـيـةـ فـاـذـاـ أـرـادـ أـحـدـهـمـ أـنـ يـتـخـصـصـ فـيـ اـحـدـىـ هـذـهـ الـمـوـادـ فـاـتـرـكـوهـ وـشـأـنـهـ لـأـنـ وـاجـبـكـمـ لـيـسـ اـعـدـاـدـ الـاـخـصـائـيـنـ وـاـنـاـ اـعـدـاـدـ التـلـامـيـذـ لـيـكـوـنـواـ كـذـالـكـ وـمـنـ الـضـرـورـيـ لـتـنـفـيـذـ تـلـكـ الـمـهـمـةـ بـنـجـاحـ أـنـ نـدـرـسـ طـبـيـعـةـ الـفـكـرـ الـبـشـرـىـ وـنـطـوـرـهـ مـنـ الـخـدـائـهـ إـلـىـ الـفـتوـةـ فـبـذـلـكـ نـسـتـطـيـعـ أـنـ تـنـمـيـشـيـ مـعـهـ وـنـرـىـ وـجـوبـ الـبـدـءـ بـتـعـلـيمـ الـأـطـفـالـ أـعـمـ الـقـوـاعـدـ وـأـسـهـلـهـاـ فـيـصـلـوـاـ بـذـلـكـ إـلـىـ مـعـارـفـ أـصـعـبـ وـأـكـثـرـ تـعـقـداـ أـلـيـسـ هـذـهـ الـفـكـرـةـ الـاـخـيـرـةـ تـذـكـرـنـاـ بـفـكـرـةـ بـسـتـاـلـوـتـزـىـ فـيـ هـذـاـ الشـأـنـ ؟ـ لـأـرـيبـ فـيـ أـنـ اـبـنـ خـلـدونـ لـمـ يـتـعـمـقـ فـيـ بـحـثـ مـسـأـلـةـ التـرـبـيـةـ وـلـمـ يـعـالـجـهـ إـلـاـ عـرـضاـ .ـ بـيـدـ أـنـ ذـلـكـ الـدـرـسـ الـمـوـجـزـ يـبـيـنـ أـنـهـ كـانـ ذـاـ كـفـاـيـةـ مـدـهـشـةـ فـيـ فـهـمـ مـاـذـاـ يـكـنـ أـنـ تـكـوـنـ الـتـرـبـيـةـ وـفـيـ تـنـظـيـمـ تـقـيـيفـ أـذـهـانـ النـشـءـ

يـدـرـسـ اـبـنـ خـلـدونـ بـعـدـ ذـلـكـ تـارـيخـ الـلـغـةـ الـعـرـبـيـةـ وـتـارـيخـ آـدـابـهـ وـيـصـلـ فـيـ هـذـاـ الـبـحـثـ إـلـىـ اـسـتـتـاـجـاتـ تـسـتـحـقـ أـعـظـمـ عـنـيـةـ مـنـ الـمـسـتـشـرـقـينـ الـذـيـنـ يـدـرـسـونـ

هذه المادة . فالافكار التي يبديها بالنسبة للعلاقة بين لهجات العرب المعروفة في المدن وفي الصحاري وبين اللغة القديمة ، ومقارنته الجمة الصدق والنضج بين الشعر العربي في المشرق والمغرب ، ونظريته في أن اللغة العامية لها أو يجب على الأقل أن يكون لها ، نحو خاص وبلغة خاصة وكل ما تزдан به لغة من المجال الادبي ، وأن اللغات العامية مرأة للتطور الطبيعي لغة القديمة : كل ذلك يرفع ابن خلدون الى صف علماء العصر الحديث . على أنه ليس من بحثنا أن ندرس هذه الفصول وأن نحللها .



٦٣

قال ابن خلدون : « وقد كدنا أن نخرج عن الفرض وعزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول الذي هو طبيعة العمران وما يعرض فيه وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية ولم يأتى بعدها من يؤيد الله بفكرة صحيح وعلم مبين يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا فليس على مستنبط الفن احصاء مسائله وإنما عليه تعين موضع العلم وتنوع فصوله وما يتكلم فيه والمتاخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل والله يعلم وأنتم لا تعلمون » بهذه العبارة يختتم ابن خلدون مقدمته . ولكن الطريقة التي رسماها لم يتبعها الشرقيون كما لاحظ دى بوئير . وقد تأيدت سيادة الشعب التركي - التي بدأت في عصر ابن خلدون بتوطيد دعائهما في العالم الإسلامي - نهائياً بافتتاح مصر قبل ذلك بقرن . وسحق الفاتحون العلوم والفنون في طريقهم ، وزالت كل نجاحات الحضارة الإسلامية ذات البدائع الجمة أينما وطئت أقدامهم . ورأى أن السبب الجوهرى في إضعاف حلال الدولة العربية ولا سيما اضمحلال العلوم والآداب العربية كان بلا ريب تغلب الجنس التركي

ففي إبان هذا التغلب فرت الآداب والعلوم من اضطهاده لاجئة إلى مصر .  
ويوضح تاريخ الآداب بمصر في القرنين الثامن والتاسع (من الهجرة) ذلك بجلاء .  
ولا يعترض علينا بأن ملوك مصر في ذلك العصر كانوا ترکا فقد كانوا كما قلنا في  
الفصل الأول ، ترکا في الجنسية ولكن مصريين في التربية والحضارة . هذا فضلا  
عن أن تأثير الملوك في الأمة المصرية وفي أعمال عبقريتها الحقة كان ضئيلا جدا  
لأنها إذا قارناه بالتأثير العظيم الذي كان للأمة المصرية في الفاتحين لها وفي سادتها ،  
وهو تأثير ينم عن حياة وشخصية عظيمتين ، والدليل على ذلك موجود في تاريخ  
مصر أولا ، وفي أن مصر لم تملق قط علمًا ولا فلسفة بل دينًا — ولا سيما

النصرانية — الا طبعته بطبعها او « مصرته » اذا صح التعبير<sup>(١)</sup> وانى أعتقد أنه يكاد يكون مؤكداً أن الترك العثمانيين لم يقفوا سير الحركة العقلية في مصر<sup>(٢)</sup> مدة طويلة لكان الذهن المصري من تلقاء نفسه ملائماً للإدراك الأوروبي في الأعصر الحديثة ولا يستطيع أن ينال — بل أن يقدم — قسطه من الرق العام للحضارة

ولكن سيادة الترك كانت عقبة كؤوداً في سبيل ذلك التقدم . فنامت مصر بينما خطت أوربا خطوات كبيرة ، ولم تستيقظ الا بتأنير الحلة البو نابارتبة المبارك ، فقهضت واحتكت بالأوربيين الذين غدوا أساذتها . وانى أعتقد بعنتهى اليقين أن تأنير أوربا ، وفي مقدمتها فرنسا ، سيعيد إلى الذهن المصري كل قوته وخصبه الماضيين ليس من المدهش اذاً الا يصادف عمل ابن خلدون الهام من جاءوا بعده من يستأنفه او يغيره او يكله وأن العالم الإسلامي لم يعرف شيئاً من الفلسفة الاجتماعية الا هذا الأساس الذي وضعه ذلك الذهن الضليع المتوفد . ولم تتقدم المباحث الاجتماعية الا في أوربا حيث وصلت إلى ما وصلت إليه اليوم من الرق ونحن لم نرد أن نعطي ابن خلدون في تاريخ المباحث الاجتماعية مرتبة أرفع مما يستحق . بل لقد اجهمنا أن نقدر بالضبط ما استحقده ، وتحرينا بالدققة ما هو مدين به غيره ، وما ابتكره غيره قبله في الموضوع الذي عالجه . وقد كانت غايتنا الجوهرية هي أن نعرف كل من يعني بالمباحث الاجتماعية سواء في مصر أو أوروبا يفكر لا يعرفه جيداً سوى المستشرقين مع أنه خليق بعمرفة العلماء الذين يعنون اليوم بباحث لاحظ هو أهميتها وفائدها أياماً ملاحظة

(١) نعرف طرافة المدرسة الاشرافية السكندرية

(٢) يجب أن نذكر الفظائع التي ارتتكبها سليم عند مقدمه



# ابن خلدون

مؤرخ الحضارة العربي في القرن الرابع عشر

رسالة الاستاذ فون فيسندنك نشرتها مجلة الدويتشه رونتشاو  
الالمانية في عدد يناير سنة ١٩٢٣

وترجمها عن الالمانية

محمد عبد الله عزام

## IBN KHALDOUN

Ein arabischer Kulturhistoriker von  
14. Jahrhunderts

Von. O. G. Von Wesendonk

Deutsche Rundschau, Jahrgang 49, IV.

— ١ —

دهم الاسلام في القرن الرابع عشر انقلاب عظيم الشأن فقد انتهت الحروب الصليبية بخيبة تامة وانهارت في الوقت نفسه دعائم الخلافة في بغداد تحت أقدام المغول ، فنهضت أسرة الابوبيين المكردية التي تولت عرش مصر لقيادة العالم الاسلامي وخافتها في ذلك أسرة المماليك التركية التي أقصت الجيوش الصليبية عن الاراضى المقدسة نهائياً ورددت هجمات المغول نحو الغرب

واعتنق خلفاء جنكيز خان الاسلام بسرعة ، وبرزت من بين الانقضاض العدة للدولة المغولية دولة التتار الروسية فـكان قيامها رمزاً لصولة الاسلام . وكذلك ونب الاسلام في الشرق الأوسط في أثر المغول ، ثم نهض تيمور يحاول فتح العالم ، ونهضت معه الدولة العثمانية التي دفعت حدودها في القرن الرابع عشر الى أدرنة وقضت على دولة الصرب في موقعة اضرل ومن ثم اكتسحت دولة البلغار . وأسس خلفاء تيمور في القرن السادس عشر بالهند دولة المغول العظيمة التي ازهرت في ظلها شعوب خاملة ایما ازهار حتى عملت فرنسا والإنجليز على تقويض صروحها بما بذلناه من الجهاد في سبيل اغتصاب الهند . وكان للإسلام أيضاً منعة وصولة حينما كان مماليك مصر يشنون الخلافة برعائهم ، بل لقد نال ذلك الاسلام فوزاً باهراً في القرن التاسع عشر في الصين وفي أرجاء أفريقيا

وكانت منطقة النفوذ الاسلامية في الغرب خلافة قرطبة الاموية التي أسسها الامير عبد الرحمن الاموي عقب انتصار أبي العباس السفاح أول خلفاء العباسيين على مروان الثاني . واستطاع ملوك الطرائف أن يقاوموا الاسпан زمناً بؤازرة الدول البربرية التي قامت على دعائم العنف والبطش كالدولة المرابطية التي نشأت في الصحراء ودولة الموحدين التي نشأت في بلاد الشوس . بيـد أن تلك الدول اضمحلت وغفت آثارها قبل القرن الرابع عشر ، ولم يبق بالاراضى الاسبانية سوى

فرع من النصرىين يرعى فى غرناطة مهداً للفنون والعلوم والأداب، ولم يبق كذلك بيد سلاطين مراكش وبنى مرين سوى بلاد ضئيلة في الجنوب مثل رنده، وتفككت عرى دول المرابطين والموحدين الزاهرة. ونشأ على أنقاض بني مرين ملوك فاس، بنو حفص أمراء تونس وبنو عبد الواد أمراء تلمسان، وعدة أمراء صغار ورثوا ملك الدول البربرية الكبرى، حتى كان لكل بقعة أو مدينة مهمة أميرها الخاص يحارب جاره أو رئيسه المزعوم. بيد أن افريقية الإسلامية لم يتعورها عارض من عوارض ذلك الانحطاط الذي كان الغرب وقتئذ يتختبط في ظلماته، إذ أنها بالرغم من اضمحلالها كانت أعرق حضارة وتفكيرًا وتربيّة

ففي تلك الآونة التي أخذ ينهار فيها سلطان الإسلام ولد بتونس مؤرخ هو أحدي تملّك الرؤوس المفكرة المبتدعة في التاريخ العربي الفكري. في سنة ١٣٣٢ اكتتحلت عيناً أبي زيد عبد الرحمن بن خلدون في تونس بروءية ضياء العالم. ومنذ عهد عقبة القائد الشهير الذي كان الفرنسيون أول من دنس مسجده كانت افريقية (وهي الاسم العربي لتونس) مهداً للعلوم والمعارف، وقد حافظت حتى العهد الاخير على الاستئثار بذلك الفخر أشد المحافظة. على أن هيئتها السياسية كانت قد تقلصت سرعاً منذ أمد طويل فقد اغتصب الأغالبة ولاية تونس نحو سنة ٨٠٠ م وأقاموا دولتهم على أساس العنف والقوة كما انتزع ابن طولون الذي عينه العباسيون حاكماً لمصر سنة ٨٦٨ م ولايتها منهم وأسس بوادي النيل دولة مستقلة. وتسرّبت من هاتين الدولتين نزعة إلى التوسيع والفتح في مناطق البحر الأبيض فيسطط الأغالبة سيادة الإسلام على صقلية وسردانيا وهددوا رومة وعanova في سواحل إيطاليا وبروفانس ونفذوا إلى وادي الرون شمالاً حتى سقطت جنيف في أيديهم فعلاً، ولعل الأغالبة قدروا في صراعهم الانتقام لهزيمة عرب الاندلس على يد كارل مارتن. كذلك قامت في افريقية دولة الفاطميين الشيعية التي كان قيامها على يد عبيد الله الإمام عبد المهدي حادثة مدهشة فذة في حوادث التاريخ. على أنه

سرعان ما انقضى العهد الذى كان الاسلام ينفذ فيه الى اقطار الفرنجية والذى استطاع فيه مغامر كعبيد الله أن يناهض خلافة بغداد مناهضة خطيرة ونشأ أمراء بني حفص على أنقاض دولة الموحدين التي سادت أشتات المنطقة الغربية زمناً قصيراً وتوطدت دعائم ملوكهم بتونس ، وكان كبيرهم شيخ هنناته أبو حفص الذى كان قد عينه الموحدون حاكماً لأشبيليه والأندلس الغربية ، وعمه أبو زكريا حاكم افريقية الذى استقل بولايته سنة ١٢٨٨ . ولم يكن لقب السلطان وقت مولد ابن خلدون الا صورة براقة في غير البلاد التي افتحتها الاتراك . وكانت السلطة الحقيقية في يد رجال من البطانة والحكام طالما نادوا على ملوكهم . وفي عهد بني حفص أخفق لويس التاسع ملك فرنسا في الحرب الصليبية السابعة واستتب مئرخنا إلى أصل من أصول حضرموت في جنوب بلاد العرب . وكان جده قد استقر أولاً بمدينة قرمونة ثم انتقلتأسرته إلى أشبيليه حيث سمت أمها وأمنيتها وفاز أفرادها بمناصب هامة في ادارة الحكومة والجيش وابشروا يشاطرون هناك مصير الدولة المتقلب . فلما تقوضت دعائم دولة الموحدين هاجرت الأميرة إلى سبتة . ولما سطع نجم أبي حفص رحالت إلى تونس واتخذت مقاماً لكن تستظل في منفاه بمحاجاته ، وتقلد جد المؤرخ وظيفة الحاجب (رئيس الوزراء) للامير أبي حفص ثم صار وزيراً لخلفه المستنصر . أما أبو المؤرخ أبو بكر محمد فانخرط في سلك الجندي أولًا غير أنه ما لبث أن تفرغ لدرس العلوم واختص بدرس الشريعة في عصر أزهر فيه درسها حتى صار من كبار فقهائها وعلمائها ففي تلك البيئة ، وفي مهد هذه التقالييد نشأ عبد الرحمن . وكان من الواضح بادئه بدء أنه سيعتنق الحياة الحكومية . ولم ترق له الحياة العسكرية فانكب على طلب العلم بشغف أودعه فيه أبوه ، ولفى في تونس ومكاتبها الشهيرة وعلمائها الأقطاب فرصة يانعة للاتقان . وكانت معاهد العلوم الاسلامية في ذلك الحين تفيض على طلابها من عذب مناهلها أيها افاضة ، وكانت التربية الاسلامية قد

أخذت في ذلك الحين أيضاً صبغة مدرسية تامة ، ولكن ميدان التعليم بقى شاسعاً متراجعاً  
الاطراف مثلاً كأن في الغرب بالرغم من سيادة الميول الحافظة وضغطها . وقد  
عصف ذلك بنقائص عقلية مصفدة فأدى إلى أن يتمخذ «الاجماع» وهو التوفيق  
بين الآراء العلمية المختلفة أهمية خاصة وان تعمور المقادير الثابتة تغييرات عديدة . ولما  
كان ارتباط الشريعة الإسلامية بالدين شديداً فان العلوم القانونية لم تتعذر حدود  
التفكير المدرسي الديني . ولكن ذلك لم يمنع تسرب نفوذ المدنیات الأجنبية الذى  
كان ينمو كلما اخضعت شعوب جديدة رغم اشتداد حملات المدرسة الحافظة .  
ونشأت في ظل الدولة العباسية تلك المدنية التي تعرف بالمدنية الإسلامية . وكان  
لامتزاج الحضارة الإسلامية ببقايا المدنیات القديمة ولا سيما بتلك التي برزت من  
مدينة حران السورية أهمية خاصة فمنها كانت تسرب بداعم الحضارة اليونانية  
إلى نظم القرن النابع . وكذلك كان تأثير مدرسة جندسابور الباهرة في فارس  
وهي التي كان الملك العظيم كسرى انوشروان يدعو إليها منذ عهد يوسفيان  
تلاميد أفلاطون المنفيين من أثينا . ولم يستطع مفكر ان يتبع شيئاً جديداً يضيفه  
إلى ثمرات الحضارة القديمة كما عرفت منذ عهد المأمون العباسى ، بل قلما نبغ مفكر  
حر كابن حزم قبل انفجار نورة المراطين المتصيدين ، وإن كان فلاسفة كابن رشد  
وموسى بن ميمون وابن الطفيل نبغوا في عهد الدولة البربرية ونشروا تلك الأفكار  
التي تأثرت بها أوروبا في القرون الوسطى أيام تأثير

وتأهّب ابن خلدون لدرس العلوم والمعارف أهبة أُعجَب بها أُساتذته ودرس الشريعة ومشكلاتها العويصة على نُط التقاليد الاندلسيّة . وكانت أساليب قرطبة الشهيرّة لدرس العلوم الدينية لم تزل حتى القرن العاشر أبدع الأساليب وأحبّها ، وكان المسلم الإسباني لا يكتفى بدرس النظريات المجردة ولا يقمع إلا بالتطبيق العملي فسلك ابن خلدون تلك الطريق ، وما كاد يختم دروسه الحارة المستفيضة التي شفعها بحفظ القرآن ودرس الكتب المعترفة وأمهات الرسائل حتى دخل ميدان

الحياة العملية وهو قى لم يتجاوز العشرين من عمره ، فعين أميناً (سكتيراً) للسلطان ابى اسحاق الذى استولى على عرش تونس بعد أن هزم الامير ابو الحسن المريني فى القىروان سنة ١٣٤٨ . على ان اضطراب شئون بنى حفص وكفاحهم المستمر ضد من ناوأهم من متغلبى النواحى المجاورة لملوكهم حمل ابن خلدون على ان يفكر فى البحث عن العمل فى بلد آخر فسافر الى فاس وتقىد الى السلطان ابى عنان المريني فعينه أميناً لشئونه . وكانت فاس — القى لا تزال الى الان مهد الدعوة الى درس الشريعة بالاساليب المحافظة لمعهد بنى مرین — مركزاً ممتازاً لبث العلوم والمعارف . واتهز ابن خلدون الذى سبر بذكائه غور المعترك السياسى فى ذلك العصر الفرصة لان يعقد روابط علمية هامة . على أنه سرعان ما اضطر الى أن يعاني تقلبات البلاط الاسلامى ومفاجآت السياسة فان علاقته بأمير بجاية الحفصى جعلته موضعاً للريب فقبض عليه وأودع السجن . فلما توفى السلطان أبو عنان أطلق القائم بشئون الدولة سراحه وأعاده الى منصبه . ثم رقاد السلطان الجديد أبو سالم أميناً لديوانه ورئيساً لمجلس شوراه . ولكن الخلاف دب بينه وبين الوزير عمر الذى تجرد لمناؤاته ، فلما أضنته المنازعة والمقاومة اعتزم مغادرة فاس ورحل الى غرب ناطه الذى كان ملكها محمد الخامس قد عينه المرينيون بتدخل ابن خلدون حاكماً لزنه احدى ولاياتهم كى يجعلها قاعدة لاعمل على استعادة ملكه . وهناك ارتقى ابن خلدون الى أسمى المناصب وانتدب سفيراً الى أشبيلية ليصادق على معاهدة صلح عقدت مع بطرس القاسى ملك قشتالة (ألبة والقلاء) . ولكن سرعان ما نار الخلاف بينه وبين الوزير ابن الخطيب وهو السياسي الحازم والمؤرخ البارع الذى ما زالت مؤلفاته للآن أصدق مصدر لتاريخ الدولة النصرية . فاضطر ابن خلدون الى مغادرة غرب ناطه القى بهرته علومها وفنونها الزاهرة بالرغم من تدهورها السياسى ، وعاد الى أفريقيا وانتظم فى خدمة الامير عبد الله الحفصى حاكماً بجايه . فلما قتلت عبد الله ابن عمها الامير أبو العباس حاكماً قسطنطينة واستولى على بجايه التحق

ابن خلدون بخدمة السلطان أبي حموم حاكم تمسان أحد أمراء بنى عبد الواد وسعي لديه في العمل على انتزاع بجاية من أبي العباس مؤكدا له تمضيد قبائل عدة وعقد بينه وبين أبي اسحاق أمير تونس محالفة هجومية . ولكن ذلك المشروع انهار لأن أمير تمسان اشتغل بخلافه مع عبد العزيز المريني سلطان فاس فسعى ابن خلدون في تركه واستئذنه في السفر إلى غرناطة . وفي أثناء مسيره قُبض عليه بأمر سلطان مراكش ثم أطلق سراحه بشفاعة أبي حموم . فأقام في فاس حتى توفى عبد العزيز ونشب العراك بين الطاحمين إلى عرشه ، ثم عاد إلى غرناطة

وهنا يبدأ عهد جديد في حياة ابن خلدون يتتفوق فيه الدرس والبحث العلمي على مهام السياسة والدولة . لم يقم إلا قليلا في غرناطة حتى اتّهم بالاشتراك في التآمر على خصميه ابن الخطيب . فعاد إلى تمسان وإلى خدمة أميرها مرغماً متّماً ثم عهد إليه الأمير بأن يسعى في استئلة بعض القبائل العربية القوية فانهز الفرصة للفرار وأقام أعوااماً أربعة في قصر منعزل تحفه السكينة المقدسة ، وهناك بدأ كتابة مؤلفه التاريخي العظيم

واذ كان وضع هذا المؤلف يتطلب المراجعة في مكتبة عظيمة فقد سافر ابن خلدون إلى تونس حيث رحب به السلطان أبو العباس وأكرم مثواه وقدر مشروعه العلمي بالرغم من دسائس البلاط والبطانة ، ولكن ربياً معيناً حمل السلطان على أن يقصيه عن جانبه وأن يدفع به إلى البعثات والرحلات المتكررة حتى أن المؤرخ لم يجد شيئاً من الحرية التي كان ينشدها لاتمام مشروعه العلمي فانتقل الحجاج عندها لالسفر واستقل مركباً إلى مصر في سنة ١٣٨٢ م فرحب به طلبة العلم هناك وبدأ القاء محاضراته في جامعة الأزهر الطائرة الصيت عندئذ ، ثم عين أستاذاً للتعليم في ذلك المعهد العالي . وأخيراً أُسند إليه منصب قاضي قضاة المذهب المالكي . ففي ذلك المنصب تجرد ابن خلدون لمحاربة البدع الدينية والخروج على الفرائض فثار عليه جماعة من المتعصبين الذين تأثرت مصالحهم الشخصية بتشدده وأضمروا له العداوة

والبغضاء . وأراد الشعب القاهري – ذلك الشعب المرح المولع باللهو الذى وصفت لنا قصص الف ليلة وليلة كثيرا من صوره وعواطفه فى عهد المماليك – أن يتخلص من المغربي الأجنبى . فاستقال المؤرخ من منصبه وتفرغ الى الدرس ثانية . وذهب ليقضى بقية أيامه فى قرية من أعمال الفيوم فى سكينة لم تتخلاها سوى رحلة الى الحجاز لقضاء مناسك الحج . وفي سنة ١٣٩٩ م عين ابن خلدون قاضيا لاقضاة مرة أخرى فعاد الى سابق جهوده فى الاصلاح حتى توفى مغضده وصديقه السلطان برقوق سنة ١٤٠٠ م ففقد منصبه مرة أخرى

— ٢ —

من شاء أن يفهم مؤلف ابن خلدون وأن يدرك سر عبقريته وابتكاره فعليه أن يتلمس ذلك السر في حياة المؤرخ وأقواله المقترنة بحوادث حياته وتقلباتها، وأدوار رفعته ومحنته، اذ من القواعد الثابتة أن يجري تطبيق العمل على النظريات، وان هذه ترجع إلى ظروف الحياة اليومية . على أن ابن خلدون لم يتجمّسَ كبير عناه في ذلك التطبيق لأن ما أخرج للناس بعضه مستمد من رسوخ قدمه في العلم وذ كائه الخارق في النفاذ إلى أغواره ، وبعضه مستمد من مشاهداته وملاحظته للمؤشرات التي تتأثر بها عادات الشعوب وأخلاقها ، وبعضه أنار اضطراباً في أعماق نفسه: فقد رأى ودرس كل شيء، ولم تخمد نار فؤاده الملتهب ، أو تمدأ نائمة حياته الحافلة بمختلف الحوادث إلا بعد أن ارتوى من مناهل المشرق وألم بمعارفه وأغدقه عليه مصر والمغرب من كنوزهما أياها أفاده . كان هوى العلم وظأ المعرفة يدفعه إلى اختبار الأمور وتحقيق الحقائق ، وقد نبذ غمار الحياة السياسية ليغوص في بحار الدرس ويعالج صنوف التأليف ، وما كاد يتفسّس نسيم الراحة حتى بز إلى ميدان الاختبار والتحصيل العملي . وللسنين الأخيرة التي قضاه ابن خلدون بصحر مزية خاصة ، فقد تولى هنا للك منصب قاضي القضاة مراراً غير حافل بما كان يشيره الخصوم في وجهه من المتاعب والصعاب ، فلام ثنيه دسائدهم أو يخيفه نضالهم بل سرعان ما تبين للسلطان علمه وفضله حتى دعاه إلى القضاء فلبى الدعوة . ولم تدفع المؤرخ إلى تقلد مناصب السلطة والجاه عوامل مادية بل كان الدافع شغفه بتحقيق المعارف النظرية في عالم الحقائق الوحشية وابتهاجا بالتجارب الحسية . ولذلك المزاج بين العلم والحقيقة العملية أثر ظاهر في مؤلف ابن خلدون ، بل هو منشؤ البراعة الرائقة التي امتاز بها المؤرخ بعد أن أثبتت به غمار الحوادث إلى خدمة كل ملوك عصره في إفريقية والأندلس . على أننا نلاحظ أنه لم يوجد نسخة مجزأة يتسع فيه

الاعراب الحق عما في نفسه وسريرته . كان ابن خلدون اذا عن بمسألة سياسية يحرص على ألا يتکبد في نجاحها أقل غرم ، وكان عرضة للتأني والاستهالة ، بعيدا عن حياده الدسائس . وكان الاخلاص والثبات على المبدأ أهم صفاته . وكان اذا ما جنى ؟ـ ار عمله يجنينا بهاراة خارقة لم تتوفر في رجل من معاصريه . وقد نظم مؤلفه معيناً لا ينضب من العلوم والمعارف التي كان يستقيها من جميع المصادر ، من الكتب المديدة ، ومن كل مصدر أو شخص احتك به ، من كل مسافر أو تاجر أو موظف . وكانت هذه المصادر تقادره من كل ناحية فيعيها ويصوغها في قالب فني رائع الفصاحة . وكان اماما لغة لا يترك فرصة تعرض لاصقل عباراته الحضرمية ، خفورة بعباراته العربية النقيمة . وقد تكللت جهوده في ذلك السبيل بالنجاح الباهر فقد كتب مؤلفه بالرغم من سرعة وضعه بأسلوب بديع وبيان ساحر

من ذلك المترنـ شـاد ابن خلدون حصـناً شـامـاً من العلم المتين والابتكار المطبوع . رغب المؤرخ المغربي عن المعرفة العامة الشائعة وأبى الا أن يشق لنفسه طريقاً حادثة لم تطرق من قبل في عرض الواقع والنتائج التاريخية ، نسقها بأسلوب طريف خاص به . وان في لهجة التشاوم السائدة في اسلوبه ، وطريقة تدليله ، لحجة دامغة على أن الظروف العملية لاعصر الذي عاش فيه قد أقنعته بالخطاط الحياة العامة للفرد والدولة وانهيار دعائهما . كان المنظر الخارجي للصور المغاربية براقة خلابة تزهو فيه الفنون والعلوم والأداب ، ولكن سلطان الاسلام في المغرب كان يسير الى التفكك والاضمحلال سيرا سريعاً مستمراً ، وكان البربر الذين توّلوا الزعامة في الغرب مكان العرب قد وصلوا عندئذ الى ذروة مجدهم ، ووصلت القوة القاهرة التي استأثر بها المرابطون والموحدون حيناً الى نهايتها ، وألفى ابن خلدون ذلك الاضمحلال الذي كان يرقبه بعين ثاقبة محوطاً بسياج من انفاض السيادة الغابرة ، فكان يتأمل لنداعي صروح الهيبة العربية أياماً تألم . ولم يرق له أو يرضه مدفوعاً بالنزعة القومية ان تقدم الشعوب التركية الى زعامة الاسلام فقد كانت

عربية ابن خلدون أشد في نمار التحصيل الفنى والتأثير النفسي . ولا يعترض على ذلك بانتسابه الى أصل عربى نزح الى الاندلس فان الدماء العربية انسابت الى عروق الغرب . وابن خلدون عربى اندلسى صميم

وعلى ذلك فهو رأس مبتكرة وممثل أعلى في الآداب العربية . وقد اعتبر بحق أنه امام مدرستي ميكافيللى وفيكتور . ولئن كتب ابن خلدون تاريخ الرومان واليونان والقوط وألم بذلك الفرجنج وتحليل نفسيتهم فان العالم الغربى يضع اعتباراته دون سواها مما تداوله العالم الاسلامى موضع الاحترام ، فقد رفض منها الجانب الخرافى وتحرر من أصفاد التقاليد الاسلامية في درس شئون الدولة والادارة وغيرها

وقد حرر ابن خلدون ذهنه كذلك من القيود الفكرية التي ارتبطت في عصره بالعقائد العربية الصحيحة وكان آخر جم سطع في سماء التفكير الحر . بيد انه يجب الا نقع في نفس الخطأ الذى ارتكبه ابن خلدون وهو المبالغة في تقدير النزعة الجنسية . ان بين اعلام الآداب العربية رجالا ينتمون الى شعوب مختلفة وان صولة اللغة العربية بعيدة الأثر حتى في نفس الشعب العربى الصميم ذاته ولا غرو فهى أصل دين عالى هو الاسلام ، بل هي أعرق في ذلك مما كانت عليه اللغة اللاتينية بالنسبة للنصرانية لأن المأمور بالشئون الروحية وحياة الزهد والتشفف اكثرا اعتدا الوروية ولذا كانت مؤذناتها أبلغ وأنفذ . كان كل مسلم متوسط التربية ملما على الأقل بأصول اللغة التي نزل بها القرآن ، وكان كل من يعني بدرسها يحاول ان يتملك ناصيتها وأن يكتب بها وينظم . وكان متوسط التربية في الشرق أرق بكثير منه في اوربا في القرون الوسطى . ولئن قيل بأن المغول لم يسحقوا نظام التربية والمعارف العامة تماماً فان عواصف العصر المغولي وما جرت له من الويل كانت لها آثار بعيدة الغور

وقد كانت الحوادث العاصفة التي شهدتها ابن خلدون أو اشتراك فيها دافعاً له

الى أن يتلمس من خلاها عوامل ارتفاع الدولة أو سقوطها . ويرى المؤرخ ان الحوادث التاريخية تعرض حالة ثابتة . ومع اعترافه من الوجهة النظرية بامكان انحرافها فان افتراض ذلك لا ينعدى ثبوت الحوادث السياسية ، وهي حالة لم توجد في نظره . أدت به ملاحظاته و مشاهداته الى أن ينكر صراحة ثبوت الحالة السياسية ، وأن يرى أمامه مقياساً ثابتاً لارتفاعه والهبوط . وفي رأيه أن سلطاناً أسرة معينة لا يدوم في الغالب الا أجيلاً قصيراً ثم يتلوه دور الانضمام الحال لتلك الدولة القوية وقدر هذا الأجل بنحو مائة وخمسين سنة واستنتج من درس نهضة الدول المرابطية والمهدية (الموحدين) والمربيين أن الدول التركية التي نهضت في عصره لن تعمّر أكثر مما عمرته تلك الدول الاسلامية

و كذلك يرى ابن خلدون أن كل شيء يتبع مجراه الأبدى ، فمن البداوة والتجول تتحول الجماعات الى الثبوت ثم تأتي الحضارة والرفاهية ويعقبهما الانحدار . والحق يقال أن قواعد ابن خلدون الفلسفية رائعة باهرة . فهو كسليل حق المدرسة الاسلامية قد نظم معارفه المكتسبة من طريق الاختبار والتجربة اذ لا ريب ان الحوادث قد أملت عليه أسلوبه وطريقته . وتبقى تلك الاصول صحيحة طبيعية بالنسبة للدول الاسلامية وحدها لأن المؤرخ وان يك قد امتنزج شخصياً بأبناء قشتالة وقادتهم في تاريخ الفرنج وأحوالهم فان معارفه بالنسبة لعالم غير الاسلامي بقيت ناقصة مبتورة

بيد أنه يرى حوادث الدول العربية والبربرية حاسمة قاطعة . ويعتقد ان عاطفة الاجتماع هي أول عامل يقرب البشر بعضهم من بعض . ومنها تبرز الاسرة فالجماعة فالجنس . ومن الجنس تتكون الدولة . وفي الجنس أو الدولة لا بد أن تسود على الأفراد عاطفة القومية أو الجنسية . ومن هنا تطرق ابن خلدون الى فكرة « الوطنية » التي هي في رأيه قوام الدولة وعمادها . ولقد درس باعتباره عربياً معضلة تلك الدول العربية التي تنهض بخفة ثم تنهار دعائهما كذلك ، وانتهى الى أن

البربر والترك يقرنون بأبناء الصحراء الذين قهروا العالم . أما الاخلاق فقد صورها المؤرج أدق تصوير . وقد ضرب أنها مثلاً حقاً بعرب شبه الجزيرة الذين نهضوا بعد محمد مستمسكين بحياة البداوة والتغشـف ثم اضمحلوا بعد ذلك ليوضـحـ كيف يجب أن يستمسـكـ بعـرىـ القـومـيـةـ منـ يـريـدـ منـ الشـعـوبـ أنـ يـظـفـرـ بـهـيـبةـ العـالـمـ . وذهب إلى أن العرب لا قوم دواتهم إلا بزعامة نبي أو مؤثرات فـكرةـ دـينـيةـ . وتـلكـ نـظـرـيـةـ تـؤـيدـ صـدقـهاـ حـوـادـثـ التـارـيخـ . فـنـ الغـرـيبـ المـدـهـشـ اذـنـ أنـ يـشـهـدـ المرـءـ دـولـاـ جـديـدةـ تـقـوـمـ فيـ الحـجازـ وـالـجـزـيرـةـ وـغـيـرـهـ عـلـىـ دـعـامـةـ فـكـرةـ الوـطـنـيـةـ العـرـبـيـةـ ! ثـمـ أنهـ لاـ رـيبـ فيـ بـطـلـانـ هـذـاـ الزـعـمـ وـقـدـ مـحـاـ أـثـرـهـ فـصـلـ سـوـرـيـاـ وـجـهـوـدـ تـبـذـلـ فـيـ أـنـ تـحـلـ بـفـلـسـطـينـ أـقـلـيـةـ يـهـودـيـةـ مـكـانـ أـغـلـيـةـ عـرـبـيـةـ حـلـوـلاـ يـدـعـمـونـ بـنـظـرـيـاتـ الـحـقـ وـالـعـدـالـةـ . عـلـىـ أـنـ تـقـدـيرـ اـبـنـ خـلـدـوـنـ لـنـفـسـيـةـ الـعـرـبـ لـمـ يـكـنـ فـيـ جـمـيعـ الـاحـوالـ خـلـوـاـ منـ الحـقـيقـةـ وـالـصـدـقـ

وكـاـنـ اـبـنـ خـلـدـوـنـ يـقـدـرـ أـهـمـيـةـ الـدـيـنـ بـالـنـسـبـةـ لـالـعـرـبـ وـنـهـضـهـ فـاـنـهـ لـمـ يـجـرـدـهـ كـذـلـكـ مـنـ الـاـهـمـيـةـ بـالـنـسـبـةـ لـالـدـوـلـ عـامـةـ وـهـوـ مـاـ يـنـتـظـرـ مـنـ كـاتـبـ مـسـلـمـ . بـيـدـ أـنـهـ أـذـاـ كـانـ قـدـ وـجـدـ مـنـ الصـيـغـ مـاـ يـعـبـرـ بـهـ عـنـ أـهـمـيـةـ الـدـيـنـ فـاـنـ تـلـكـ الصـيـغـ أـكـثـرـ تـعـبـيرـاـ عـنـ الطـبـيـعـةـ مـاـ يـدـلـ عـلـىـ أـنـهـ لـمـ تـصـدـرـ مـنـ أـعـماـقـ سـرـيرـتـهـ . وـاـنـكـ لـتـشـعـرـ بـذـلـكـ عـنـدـ مـاـ تـقـرـأـ مـاـ كـتـبـهـ عـنـ الـمـقـارـنـةـ بـيـنـ أـهـلـ الـبـدـوـ وـأـهـلـ الـأـمـصـارـ ، فـقـدـ ذـكـرـ أـنـ أـهـلـ الـبـدـوـ أـقـرـبـ إـلـىـ الـخـيـرـ وـالـشـجـاعـةـ مـنـ أـهـلـ الـحـضـرـ وـأـعـجـبـ باـسـتـعـدـادـ أـهـلـ الـبـدـوـ لـلـنـبـوـغـ فـيـ الـعـلـمـ وـالـفـنـونـ وـذـهـبـ إـلـىـ أـنـ الصـفـاتـ الـعـرـبـيـةـ الـقـدـيـعـةـ لـمـ تـلـكـ تـنـفـصـهـ آيـةـ مـنـ آيـاتـ الـحـضـارـةـ الـتـيـ أـزـهـرـتـ فـيـ غـرـنـاطـةـ وـالـقـاهـرـةـ . وـهـذـهـ ثـغـرـةـ بـيـنـ النـظـرـ وـالـتـطـبـيقـ فـيـ فـلـسـفـةـ اـبـنـ خـلـدـوـنـ

وـلـقـدـ رـسـمـ اـبـنـ خـلـدـوـنـ قـاعـدـةـ ثـابـتـةـ لـرـفـعـةـ الـأـسـرـ وـاضـمـحـلـاـهـ لـاـنـ الـدـوـلـةـ وـالـمـالـكـ فـيـ نـظـرـهـ كـاـمـاـ طـبـقـاـ لـالـتـعـالـيمـ الـاسـلـامـيـةـ أـصـلـانـ لـاـ يـنـفـصـلـانـ<sup>(١)</sup> وـهـذـاـ سـبـبـ تـفـرـيقـهـ

(١) ولـكـ قـامـتـ بـالـانـدـاسـ فـيـ اـشـيـلـيـةـ وـقـرـطـيـةـ جـهـوـرـيـاتـ أـرـسـتوـقـراـطـيـةـ صـغـيـرـةـ لـأـمـاـدـقـصـيـرـةـ

الحاد بين مهام الخلافة الدينية والسلطة الدنيوية (السياسية) . والظاهر أنه يرى المثل الأعلى لذلك في الدولة الأموية . فقد قامت من بعض الوجوه بمناولة تعاليم محمد . ووُنبت مع العباسيين نزعة دينية استباحوا معها أن يقذفوا الأمويين بعد سقوطهم بكل أثم ونقيصة . ونَزَح عبد الرحمن الأموي إلى أسبانيا فبقيت هناك التقاليد العربية القديمة حية زاهرة حتى نزعت الانداس عنها ثوب المشرق وعفت آثار البداءة حينما نفذت إلى عقل المسلم الأسباني تلك الأفكار الحرة التي سادت حيناً في البلاط الأموي

وقد انتقد ابن خلدون من بين صفات الملك العربي الذي تعتبره الرعيبة محظياً بعض الخواص الدينية خاصة الاستبداد وقال إنها عادة من علامات سقوط الدولة — وهذا الرأي يشبه نظرية أرسطوف في الاستبداد وقد كان ابن خلدون ملماً بفلسفته تمام الإمام .

وما يستدعي النظر ويستحق الاعجاب ملاحظات ابن خلدون عن تأثير الجو وظروف الحياة في تكوين أخلاق البشر وأبدانهم . فقد ذكر أن البرىء يعيش في الصحراء عيشة العربي بينما يتخد في مرتفعات جبال الأطلس صفات خاصة ويبقى مختلفاً عن العربي تمام الاختلاف . وقارن بين ميزات النجبي والمصري وغيرها . أما فصوله الجغرافية فلا تكاد تختلف عمماً كتبه العرب في القرون الوسطى على أنه كتب فضولاً كثيرة عن ادارة الدولة تشهد بمعظيم كفايته العملية . وقد أوضح كذلك أهمية المال وبعد أثره في قوى الدولة الداخلية . وذكر كيف يقضى سوء الادارة المالية والامساك رائعاً على الدولة بالفناء ، وذلك حينما تتضعضع القوى العسكرية والمالية وتشتد زيادة السكان ، وتختفي الرغبة في التغلب على شعوب همجية جديدة ، وكيف أن عملية التحول من البداءة إلى أرق درجات الحضارة والاستحالة من هذه إلى الاضمحلال عملية أبدية وأنها في نظره لا تستمر بالنسبة للدولة أكثر من ثلاثة أجيال أو أربعة

وقد يلوح للامانى في الوقت الحاضر أن مثل هذه المبادىء الفياضة بالتشاؤم ليست على الاطلاق من مبتكرات مفكر أجنبي ، فان الامبراطورية الالمانية لم تعم الا أجلاً قصيراً ثم ذوى غصتها غض الاهاب الى عالم الفناء بسرعة خارقة . فهل يجب أن نبحث لتلك المأساة عن أسباب غير التي أوردها الكاتب العربي عن سقوط المرابطين والموحدين ؟

ان مبادئ ابن خلدون تقدم الان الى المتأنل فرصة صادقة : يقف مؤرخ الحضارة الاسلامي العظيم وحيدا في المشرق لم يعقبه خلف ولم ينسج على منواله ناسج . ويطبق ما كان يشعر به أو يدعوه اليه على أوربا في القرن التاسع عشر أصبح تطبيق وآله . وتتدوى ميول المفکر والسياسي الافريقي في معرك الحوادث مها كانت وجهتها دويا يتعدد صدأه في عالم أفكار عصرنا . والظاهر أنه ليس للانسان أن يؤمل أن يظفر من ذلك التكرار بنهاية أو غاية . على أنه ليس نهمة من ضرورة لأن يستسلم المرء الى استنتاجات المؤرخ الفياضة بالويل ، وفي وسعه أن يقتطف من رياض مؤلفه هنافه المقدس : « ان المـ اطفـةـ القـومـيـةـ وـالـوطـنـيـةـ الصـحـيـحةـ وـالـعـزـيـةـ الرـاسـخـةـ تستـطـيعـ أنـ تـهـدـىـ شـعـبـاـ هـوـىـ الـقـدـرـ الـجـائـرـ »

محمد عبد الله عنان  
المحامي



## فهرس كتاب فلسفه ابن خلدون الرحمانية

### صفحة

٣

كلمة المترجم

٥

مقدمة المؤلف

٨

ثبت بالمراجع

### الفصل الأول - ابن خلدون

٩

(١) حياة ابن خلدون

(٢) أخلاقه

(٣) مؤلفه

٢٣

٢٦

### الفصل الثاني

٣٠

(١) فهم ابن خلدون للتاريخ

٣٢

(٢) منهجه التاريخي

### الفصل الثالث

٥٠

(١) ايضاح الغرض من المقدمة

٥١

(٢) المباحث الاجتماعية قبل ابن خلدون

٥٨

(٣) فهمه للمجتمع ودرسه له

٦٣

(٤) المقدمة وعلم الاجتماع

### الفصل الرابع - الظواهر المستقلة عن الاجتماع

٦٦

تهمـيد

٧٠

(١) الأقليم

٧٥

(٢) البيئة الجغرافية

٧٦

(٣) الدين

صفحة

**الفصل الخامس – الظواهر الاجتماعية لحياة البدوية**

٨٢	(١) الاطوار الثلاثة لاحركة الاجتماعية
٨٤	(٢) خواص القبيلة
٨٥	(٣) العصبية أول شرط للملك . تطورها
٩٦	(٤) الفضيلة شرط ثان للملك
٩٧	(٥) قيمة مبدأ ابن خلدون في التاريخ
١٠٠	(٦) ابن خلدون والعرب

**الفصل السادس – الظواهر الاجتماعية لحياة الحضر – السياسة**

١٠٥	تمهيد
١٠٦	(١) ضرورة مبدأ ديني أو سياسي لتأسيس الدولة
١٠٧	(٢) ضرورة ضعف الدولة المعتمد علىها ليتمكن تأسيس دولة جديدة
١١٠	(٣) النضال بين الارستوغراتية والاتوقратية
١١٢	(٤) الاسباب المختلفة لسقوط الدولة

**الفصل السابع – الخلافة**

١٢٧	تمهيد
١٢٨	(١) أشكال الحكومة
١٢٩	(٢) الحكومة الدينية : الخلافة
١٣١	(٣) شروط الخلافة
١٣٣	(٤) وجود خليفتين في وقت واحد
١٣٥	(٥) تحول الخلافة الى الملك
١٣٥	(٦) ولادة العهد
١٣٧	(٧) مناصب الدولة

**الفصل الثامن – الخواص العامة لحياة الحضر**

١٣٩	(١) تأسيس المدن
١٤٢	(٢) العلاقة بين تقدم الحضارة والحكومة
١٤٣	(٣) العلاقة بين تقدم الحضارة وكثرة السكان

صفحة

١٤٥

(٤) عمر الحضارة . أسباب الانحطاط  
الفصل التاسع - وسائل الـ كسب

١٤٨

تمهيد

١٤٩

(١) استثمار المصادر الطبيعية

١٥١

(٢) الزراعة

١٥٣

(٣) التجارة

١٥٥

(٤) الصناعة

الفصل العاشر - العلوم

١٥٦

تمهيد

١٥٧

(١) في أن وجودها ظاهرة اجتماعية

١٥٨

(٢) ترتيب العلوم

١٦٠

(٣) التربية العقلية

١٦٤

خاتمة

—————

وilye : رسالة « ابن خلدون مؤرخ الحضارة العربي في

القرن الرابع عشر » للاستاذ فون فيسندنك